BIBLIOTECA

Foucault

Pensamiento Contemporáneo 7

Michel Foucault
Tecnologías del yo

Y otros textos afines

Introducción de
Miguel Morey

Paidós / I.C.E.-U.A.B.

Michel Foucault

Tecnologías del yo
y otros textos afines

Introducción de Miguel Morey

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Títulos originales:
«Technologies of the Self» y
«Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault», en
Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault
© 1988 by The University of Massachusetts Press, Amherst
«*Omnes et singulatim:* Toward a Criticism of "Political Reason"», e
The Tanner Lectures on Human Values, 1981, II
© 1981 by the Tanner Lectures on Human Values,
University of Utah Press, Salt Lake City

Traducción de Mercedes Allendesalazar

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín Badosa

1.ª edición, 1990
2.ª reimpresión, 1995

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© de esta edición
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e
Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona,
08193 Bellaterra

ISBN: 84-7509-558-5
Depósito legal: B-13.891/1995

Impreso en Novagràfik, S.L.
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN, *Miguel Morey* 9

1

TECNOLOGÍAS DEL YO

I 45
Tecnologías del yo 45
Contexto de estudio 47
El desarrollo de las tecnologías del yo 50
Resumen 54
II 55
III 66
IV 72
V 80
VI 86

2

OMNES ET SINGULATIM:
HACIA UNA CRÍTICA DE LA «RAZÓN POLÍTICA»

I 95
II 118

3

VERDAD, INDIVIDUO Y PODER

Una entrevista con Michel Foucault, *Rux Martin* 141

INTRODUCCION

LA CUESTION DEL METODO

El artículo que, en *Le dictionnaire des philosophes*,[1] Maurice Florence dedica a M. Foucault comienza con estas palabras: «Sin duda todavía es demasiado pronto para apreciar la ruptura introducida por M. F., profesor en el Collège de France (cátedra de historia de los sistemas de pensamiento) desde 1970, en un paisaje filosófico dominado hasta entonces por Sartre, y lo que éste designaba como la filosofía insuperable de nuestro tiempo: el marxismo. De entrada, desde *Histoire de la folie* (1961), M. F. está en otra parte. Ya no se trata de fundar la filosofía sobre un nuevo *cógito*, ni de desarrollar en un sistema las cosas ocultas hasta entonces a los ojos del mundo, sino más bien de interrogar este gesto enigmático, quizá característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos (y, por tanto, también la filosofía) con el poder que se les conoce». Hasta aquí apenas nada de particular, si dejamos aparte que, cuando se publica el diccionario, Foucault acaba de morir (aunque en el artículo se mantiene pú-

1. *Dictionaire des philosophes*, París, P.U.F., 1984, págs. 942-944.

dicamente junto a su nombre tan sólo una fecha, 1926, y un espacio en blanco) y que, por tanto, no es ya tan seguro que sea aún «demasiado pronto» para hablar de una obra que la muerte acaba de cerrar de forma lamentablemente definitiva.

El modo como se nos presenta el gesto específico que Foucault introduce en filosofía, aunque preciso, es bien convencional. Por un lado, queda ubicado históricamente como relevo de la generación de Sartre, en ruptura con el horizonte de inteligibilidad marxista, presentado hasta entonces como el único posible. Y por otro, su tarea de pensador se nos muestra surgiendo de un compromiso con esa «mirada etnológica» que Nietzsche introduce en el dominio de la filosofía. Es decir, que halla su origen en la convicción de que la historia debe adoptar, para las sociedades occidentales y en tanto que modo eminente de autointeligibilidad, la forma de una etnología interna (y, por tanto, estar atenta a todas las cauciones que los antropólogos en general y Lévi-Strauss en particular han diseñado para exorcizar cualquier etnocentrismo; etnocentrismo que, en el dominio de la historia, adoptará siempre la forma de lo que Nietzsche denominaba «racionalidad retrospectiva»[2]). Que, en definitiva, hacer historia del pensamiento no puede ser nunca una forma satisfecha de complicidad con los modos presentes de

2. En *Aurora*, I, 1. Véase al respecto M. Morey, «M. Foucault y el problema del sentido de la historia», en R. Maiz (comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad de Santiago de Compostela, 1987.

pensamiento, y convertirse así en mera legitimación de la razón (moderna).

Sin embargo, la sorpresa surgirá años más tarde cuando descubramos que el aséptico nombre que se responsabiliza del artículo (Maurice Florence, *écrivain*) no es, en realidad, sino un pseudónimo del propio Foucault.[3] De súbito, va a resultar que el filósofo que más encarnizadamente ha defendido a lo largo de toda su obra el derecho a no tener rostro,[4] el *philosophe masqué* que, aún pocos días antes de su muerte reivindicaba el derecho al anonimato y al pseudónimo, a que sus libros «sean leídos por sí mismos», sin referencia ninguna al autor que desde la trayectoria de una obra los sostiene,[5] ese mismo autor, por alguno de esos sarcasmos del destino que menudearon alrededor de su muerte, va a acabar redactando un informe crítico sobre la evolución y el estado presente de su trabajo que el azar convertirá en

3. Véase «Maurice Florence: (Auto)biography of Michel Foucault», en *History of the present*, 4, primavera de 1988. En los archivos del *Centre Michel Foucault*, «Maurice Florence» figura como pseudónimo conjunto de M. Foucault y François Ewald, antiguo asistente de M. Foucault en el Collège de France y actual presidente del Centro. Véase Documento D-108/402.1988.

4. Recuérdese las conocidas palabras finales de su introducción a *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969: «Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que se nos deje en paz cuando se trata de escribir».

5. Véase «Une esthetique de l'existence», entrevista con A. Fontana, y T. Ferenczi, «Eloge de l'anonymat», en *Le Monde*, 15/16-VII-1984.

su perfecta necrología. De ahí el valor singular de este breve texto, en cuya lectura vale la pena demorarse para comprobar, aunque sea siguiéndolo de lejos, toda su eficacia esclarecedora.

* * *

Convencionalmente, suelen distinguirse, en la obra de Foucault, tres etapas intelectuales. La primera, centrada alrededor de la pregunta por el saber se reconoce bajo el nombre de *arqueología*, y cubre de 1961 a 1969, es decir, de *Histoire de la folie* a *L'archéologie du savoir*. La segunda, caracterizada como *genealogía*, comienza a elaborar su pregunta por el poder en textos como *L'ordre du discours* o *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (ambos de 1971) y encuentra su momento mayor con la publicación de *Surveiller et punir* (1975) y el volumen primero de su historia de la sexualidad: *La volonté de savoir* (1976). Y finalmente, el desplazamiento que conduce a la tercera se anuncia ya tras cuestiones como la de la «gobernabilidad»,[6] a partir de 1978, y halla su manifestación cumplida principalmente en los volúmenes segundo y tercero de la historia de la sexualidad:

6. Al respecto, véase, por ejemplo, «La governamentalitá», en *Aut/Aut*, 167-168, 1978; o el resumen de su curso en el Collège de France, 1979-1980, «Du gouvernement des vivants», en Michel Foucault, *Resumé des cours (1979/1980)*, París, Julliard, 1989. Con el título de *La gouvernamentalité*, Seuil acaba de poner a la venta dos casettes con las lecciones introductorias de este curso. Por su parte, con el mismo título, se publica un resumen en *Magazine littéraire*, 269, septiembre de 1989.

L'usage des plaisirs y *Le souci de soi* (ambos de 1984, publicados un mes escaso antes de su muerte). Suele decirse que esta última etapa se articula alrededor de la cuestión de la subjetividad o, si se prefiere, de las *técnicas y tecnologías de la subjetividad*. Así, la mayor parte de los estudios sistemáticos que se han ocupado de la obra de Foucault han distinguido estas tres etapas, y han apoyado en sus diferencias el análisis del sentido y el valor de la obra foucaultiana. Y ello hasta el punto de que, por ejemplo, Deleuze[7] puede resumir la aportación de Foucault a la redistribución actual de la problemática filosófica en tres preguntas mayores, de resonancias paródicamente kantianas: *¿qué puedo saber?*, *¿qué puedo hacer?* y ¿quién soy yo? —preguntas que se inspiran en los cortes de su itinerario intelectual antes indicados.

La comodidad de una clasificación como ésta es del todo evidente. En primer lugar, se pliega a una sencilla exigencia cronológica que parece de suyo legitimarla, al tiempo que nos ofrece la ilusión de un encaminamiento sucesivo de la tarea de Foucault hacia una reflexión cada vez mejor armada. En segundo lugar, está ratificada en parte por el propio Foucault, quien, por ejemplo, con ocasión de la publicación de *Surveiller et punir*, se extiende largo y tendido en consideraciones metódicas acerca del desplazamiento que conduce de la arqueología del saber a la genealogía del poder. Sin embargo, no parece del todo evidente que

7. G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.

esta clasificación, en el momento presente, deba aceptarse sin más, y tal cual: los problemas que plantea amenazan con ser de más peso que las ventajas que su sencilla filiación cronológica parece ofrecernos —si de lo que se trata es de pensar eso que está en juego en el envite que Foucault nos propone y no meramente de escolarizar su pensamiento. En efecto, desde una periodización como la anterior, ¿cómo justificar, por ejemplo, evidencias tan palmarias como que *Histoire de la folie*, su primer texto arqueológico, está infinitamente más próximo a *Surveiller et punir*, el primer gran texto genealógico, que no a *Les mots et les choses*, última obra en la que hace arqueología de un dominio histórico? Entre *Les mots et les choses* y *Histoire de la folie* pocos nexos de peso pueden establecerse, y, sin embargo, *Surveiller et punir* puede ser caracterizado, sin exageración, como un trabajo de reescritura de su primera obra arqueológica. El obstáculo es sin duda de mucho peso. Y con ello no quiere decirse que no exista diferencia de procedimiento entre la arqueología y la genealogía, sino que esta diferencia puede que no sea en absoluto lo esencial. Anteriormente, sostuve [8] que la diferencia entre arqueología y genealogía es la que media entre un procedimiento descriptivo y un procedimiento explicativo: que la arqueología pretende alcanzar un cierto modo de descripción (liberado de toda «sujeción antropológica») de los regímenes de saber en dominios

8. En *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.

determinados y según un corte histórico relativamente breve; y que la genealogía intenta, por recurso a la noción de «relaciones de poder», explicar lo que la arqueología debía contentarse con describir. Esto es: por qué tal régimen de saber se desarrolla en tal dirección y según tales alcances y no en cualquier otro de los posibles. Lo que la genealogía viene a colmar, pero manteniendo sin embargo la misma orientación del análisis, es lo que la arqueología debía mantener obligadamente en el silencio o la indecisión. Valga un ejemplo. En *Les mots et les choses*, Foucault escribe: «...Las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre (a querer o no y con un éxito mayor o menor) al lado de los objetos científicos, en cuyo número no se ha probado aún, de manera absoluta, que pueda incluírsele; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber».[9] Ante este planteamiento, lo que la genealogía le añade, pero sin romper en absoluto con él, es el intento de responder a la pregunta acerca de quién o qué y por qué (se) decidió tal cosa y no otra cualquiera de las posibles. Foucault mismo así lo establece en

9. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968. Véase al respecto M. Morey, *op. cit.*, págs. 171 y sigs.

sus conversaciones con P. Rabinow,[10] al separar ambos procedimientos en estos términos: *la arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología.*

El riesgo de aceptar una periodización como la tradicional es, a mi entender, doble. En primer lugar, nos puede llevar a imaginar algo así como la sucesión de tres procedimientos, cada uno de los cuales sustituiría al anterior: de arqueología a genealogía, y de ésta al análisis de las técnicas de subjetivación. Y ello es radicalmente erróneo. Los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto. Así, en 1983, Foucault anota: «Arqueología: método para una genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por reglas de prácticas discursivas.» [11]

Y en segundo lugar, puede llevarnos a pensar

10. «Conversation with P. Rabinow», original mecanografiado, Berkeley, s. f.; *Centre Michel Foucault*, Documento D-250(17)/952.1988, clasificado reservado.

11. Notas manuscritas, Berkeley, s. f.; *Centre Michel Foucault*, Documento D-250(12)/942.1988, clasificado reservado. Muy presumiblemente dichas notas sirvieron de guión para o fueron tomadas durante la discusión del 26 de abril de 1983 con H. Dreyfus y P. Rabinow. Véase *Centre Michel Foucault*, Documento D-250(9)/936.1988, clasificado reservado. Una parte de la misma se reproduce en «Entretien avec H. Dreyfus y P. Rabinow: à propos de la généalogie de l'ethique: un aperçu du travail en cours», en H. Dreyfus y P. Rabinow, *M. Foucault: un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984.

que *L'archéologie du savoir* es algo así como la culminación teórica de sus ejercicios anteriores de análisis histórico y concederle de este modo el estatuto pleno de teoría. Es éste un error frecuente en el que se extravían numerosos estudios sobre la obra de Foucault, incluido, por ejemplo, el de Dreyfus y Rabinow, quienes hacen de este texto una teoría cuyo fracaso va a exigir el desplazamiento genealógico. La explicación de su evolución mediante este recurso puede ser todo lo amable que se quiera, pero ello no impide su desacierto profundo. En primer lugar, hay que decir que *L'archéologie du savoir* es un texto de circunstancias, motivado por el desafío que las críticas han lanzado sobre su último libro, *Les mots et les choses*: las respuestas de Foucault a *Cahiers pour l'Analyse* y *Esprit*,[12] primeros borradores de *L'archéologie du savoir*, así lo muestran sin lugar a dudas. Y en segundo lugar, el proyecto, patente y latente, de este texto no es *fundar una teoría* sino *explorar una posibilidad*,[13] como se afirma explícitamente —un pequeño detalle puede bastar para realizar el carácter de metodología-ficción de este texto: el hecho de que está enteramente escrito en condicional. La posibili-

12. «Réponse à une question» (trad. cast. en *Dialéctica y libertad*, Valencia, Torres Ed., 1976); y «Réponse au Cercle d'Epistémologie» (trad. cast. en *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1970).

13. Véase la pág. 194 de la traducción castellana, México, Siglo XXI, 1970. Véase al respecto M. Morey, *op. cit.*, págs. 178 y sigs.

dad que Foucault explora aquí, en continuidad con sus trabajos anteriores, es la de ver hasta dónde es posible dar cuenta de los juegos de verdad en los diferentes regímenes discursivos sin someterse a ninguna sujeción antropológica —o, si se prefiere, y como veremos más adelante, fuera del doblete empírico-trascendental que caracteriza dicha sujeción, según queda establecido en *Les mots et les choses*. Sin intención ninguna de desmerecer ese trabajo, es de justicia afirmar que, dada su peculiar estrategia reflexiva, Foucault no puede, y él es el primero en saberlo, obtener resultados de su discurso que valgan como «verdad» sin el sostén narrativo que siempre le ha arropado en sus trabajos anteriores y posteriores, y que está aquí obligadamente ausente.[14]

Y es cierto que cuando Foucault publica *Surveiller et punir* afirma: *es mi primer libro*.[15] Como también se pregunta: «Cuando pienso en ello ahora, me pregunto de qué pude hablar en *Histoire de la folie* o en *Naissance de la clinique*, por ejemplo, sino del poder.» [16] Pero, bajo esta afirmación, tanto puede leerse la existencia de un corte radical entre el período arqueológico y el genealógico, como la voluntad de reapropiación, ahora

14. Sobre el peso de lo narrativo en el trabajo analítico de Foucault, véase M. Morey, «M. Foucault y el problema del sentido de la historia».

15. F. Ewald, «M. Foucault: une pensée sans aveu», en *Magazine littéraire*, 12-128, 1977.

16. M. Fontana, «Verité et pouvoir» (trad. cast. en M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981).

como genealogía, de todo su trabajo anterior. En el límite, si se quiere, es posible que para Foucault *Surveiller et punir* establezca un corte que permita dibujar algo así como dos dispositivos: a un lado la arqueología del saber, y al otro la genealogía del poder. Pero no por ello es menos cierto que la publicación de sus dos últimos libros da otra dimensión a todo su trabajo anterior, con la eclosión de la problemática de la subjetivación y la moral —dimensión desde la cual la pertinencia de la primera partición debe cuando menos relativizarse. Recordemos que *Surveiller et punir* partía de una pregunta que está a caballo entre la segunda y la tercera «etapas» (como, en cierto modo, *Histoire de la folie* está entre las tres): «¿Puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?» [17] Y en otro lugar añade: «Si yo fuera pretencioso, pondría como título general de lo que hago: genealogía de la moral.» [18] Este emparejamiento entre «genealogía» y «moral» pienso que es lo suficientemente explícito como para relativizar la validez de las particiones tradicionales. Como lo es el mismo título de una de sus dos aportaciones a la obra de Dreyfus y Rabinow: «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet».[19] Y en este ar-

17. Contraportada de la edición francesa, firmada por M. Foucault, en París, Gallimard, 1975.

18. «M. Foucault: entretien sur la prisión; le livre et sa Méthode», en *Magazine littéraire*, 101, 1975.

19. *Op. cit.*, págs. 297 y sigs. En él se afirma tajantemente: «No es pues el poder, sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones».

tículo, Foucault analizará retrospectivamente su trabajo en unos términos bien próximos a los del artículo de M. Florence.[20] «Quisiera decir en primer lugar cuál ha sido la finalidad de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos de poder, ni sentar las bases para tal análisis. Busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, de los tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Primeramente, están los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia: pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, filología y lingüística. O bien, y siempre en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en la economía y el análisis de riquezas. O también, para dar un tercer ejemplo, la objetivación por el mero hecho de ser un ser vivo, en historia natural o biología. En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado

20. Por ejemplo, M. Florence, en el citado artículo, escribe: «Estas relaciones de poder caracterizan el modo en que los hombres son "gobernados" los unos por los otros; y su análisis muestra cómo, a través de ciertas formas de "gobierno" de los alienados, los enfermos, los criminales, etc., es objetivado el sujeto loco, enfermo, delincuente. Un análisis tal no quiere decir, pues, que el abuso de tal o cual poder haya hecho locos, enfermos o criminales allí donde no había nada, sino que las formas diversas y particulares de "gobierno" de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto».

la objetivación del sujeto en lo que llamaré las *prácticas escindientes* [*pratiques divisantes*]. El sujeto es dividido en el interior de sí mismo o dividido de los otros. Este proceso hace de él un objeto. La partición entre loco y hombre juicioso, enfermo e individuo sano, criminal y «buen chico», ilustra esta tendencia. Finalmente, he buscado estudiar —y éste es mi trabajo en curso— el modo en que el ser humano ha aprendido a reconocerse como sujeto de una "sexualidad".»[21] Y sí, parece que se siguen manteniendo tres dimensiones (vagamente identificables como «saber», «poder» y «subjetividad»), pero ni la partición cronológica, ni tampoco los rótulos de «arqueología» o «genealogía» las identifican de un modo que resulte adecuado.

Y es que, en ese momento, Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades. El nuevo nombre para su quehacer es ahora *ontología histórica de*

21. *Op. cit.*, págs. 297-298. Respecto a este último punto, el artículo de M. Florence es bastante más explícito. Se trata, nos dice, «de estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la "subjetividad", si entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo».

nosotros mismos (o del presente, o de la actualidad).[22] Su punto de partida hay que buscarlo en la *Aufklärung*, y más precisamente en la conciencia de sí de la *Aufklärung*. Y la pregunta mayor es: ¿qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos? «Cuando Kant pregunta, en 1784, *Was heisst Aufklärung?*, quiere decir: ¿qué es lo que pasa en este momento? ¿Qué es lo que nos ocurre? ¿Cuál es este mundo, este período, este momento preciso en el que vivimos? O para decir las cosas de otro modo: ¿quiénes somos? ¿Quiénes somos en tanto que *Aufklärer*, en tanto que testigos de este siglo de las luces? Comparémosla con la cuestión cartesiana: ¿quién soy? Yo, en tanto que sujeto único, pero universal y no histórico. ¿Quién soy *yo*? "Yo", puesto que Descartes es todo el mundo, no importa dónde y en cualquier momento. Pero la pregunta que plantea Kant es diferente: ¿quién somos en este momento preciso de la historia? Esta pregunta nos analiza a nosotros y a la vez nuestra situación presente. Este aspecto de la filosofía se ha convertido cada vez en más importante. Basta pensar en Hegel, Nietzsche... El otro aspecto, el de la "filosofía universal", no ha desaparecido. Pero el análisis crítico del mundo en que vivimos constituye cada vez más la gran tarea filosófica.»[23]

22. A partir de aquí, sigo el esquema que nos dan sus notas manuscritas citadas en 11.

23. «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», pág. 307.

En su «Lección sobre la Ilustración»,[24] Foucault va a repetir esta distinción entre una filosofía «universal» y el análisis crítico del mundo en que vivimos, mediante la que ubica su quehacer en el seno de la filosofía contemporánea, contraponiendo, a un lado, la filosofía entendida como *analítica de la verdad* (en la que se incluirían la mayor parte de la filosofía anglosajona y demás tendencias fuertemente epistemologizantes)[25] y la *ontología del presente* (que se reclamaría, en el dominio de la filosofía de la cultura, de una tradición que remontándose a Hegel o Nietzsche, pasa a través de M. Weber o la escuela de Francfort). Es decir, que retomando una distinción no por a menudo implícita menos terminante del pensamiento nietzscheano, tendríamos a un lado la pregunta *¿qué es esto?*, aplicada a establecer (los protocolos necesarios para determinar) la verdad de lo que son las cosas, y al otro, la pregunta *¿qué (nos) pasa?*, dedicada a dirimir el sentido y el valor de las cosas que (nos) pasan en nuestro presente. La dirección que abre esta segunda pregunta es la que, caracterizada como

24. 5 de enero de 1983. Publicada por *Magazine littéraire*, 207, 1984, bajo el título de «Un cours inédit».

25. El lema de esta tendencia universalista de la analítica de la verdad, en lo que tiene de más antagónico respecto del pensamiento de Foucault, bien podría ser la noción de S. Kripke: «verdadero en todos los mundos posibles». Véase, por ejemplo, «Semanticals considerations on modal logic», en *Acta Philosophica Fennica*, 1963.

ontología histórica de nosotros mismos, enmarca finalmente todo el trabajo de Foucault.[26]

Podríamos ahora preguntarnos, en definitiva, a qué apunta, o por recurso a qué se legitima esta segunda dirección. En las notas manuscritas antes citadas, se lee secamente: «El objetivo es: la creación de libertad». Y en otro lugar, añade:[27] «Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de "doble coerción" política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos *nosotros* del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos».

Si plegáramos ahora esta caracterización sumaria de la ontología del presente (punto de partida, pregunta radical y objetivo) sobre el despliegue de todo su trabajo, obtendríamos tres

26. Váase al respecto, M. Morey, «Sur le style philosophique de M. Foucault: pour une critique du normal», en *Michel Foucault, philosophe;* actas de la «Rencontre Internationale M. Foucault», París, Seuil, 1989.

27. «Pourquoi étudier le pouvoir...», pág. 308.

ejes principales y una ordenación notablemente distinta de su obra: [28]

— Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*).
— Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*).
— Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*).

Como es del todo evidente, cuando menos la posición que ocupa *Histoire de la folie* en los tres ejes nos invita a recelar seriamente tanto de la periodización tradicional como de la hipótesis de una sucesión de métodos a lo largo de su itinerario intelectual, mostrándonos al contrario las diferentes aperturas de *una misma* tarea general. Una tarea que con el máximo de simplicidad queda, en el artículo de Maurice Florence antes citado, caracterizada así: «Si por pensamiento se entiende el acto que pone en sus di-

28. Me remito de nuevo a sus notas manuscritas.

versas relaciones posibles un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto, en la medida en que éstas son constitutivas de un saber posible». Así, se trata de determinar a la vez los *modos de subjetivación* (que no son los mismos «según si el conocimiento del que se trata tiene la forma de una exégesis de un texto sagrado, una observación de historia natural o el análisis del comportamiento de un enfermo mental») y también los *modos de objetivación*, los modos en que algo se constituye como objeto para un conocimiento posible («cómo ha podido problematizarse como objeto a conocer, a qué procedimientos de recorte ha podido ser sometido, la parte del mismo que se considera como pertinente»). En definitiva, añade, «la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las *veridicciones* entendidas como formas según las cuales se articulan sobre un dominio de cosas discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia; el precio que, de algún modo, se ha pagado; sus efectos sobre lo real, y el modo en que, vinculando un cierto tipo de objeto con ciertas modalidades de sujeto, ha constituido para un tiempo, un área y unos individuos dados el *apriori* histórico de una experiencia posible». Con una particu-

laridad, sin embargo; que esta relación sujeto-objeto cuyos juegos de verdad el análisis crítico de Foucault trata de determinar en sus condiciones de posibilidad, se busca tan sólo en un dominio específico, en un cierto tipo de juegos de verdad: «aquellos en los que el sujeto mismo es puesto como objeto de saber posible». De ahí la centralidad del problema del sujeto a lo largo de toda la obra de Foucault, independientemente de los rótulos con los que se acompañe —y también, el vértigo, ante ese enroscamiento en bucle sotenido, que a menudo la acompaña.

Así las cosas, ¿qué queda en definitiva de tanta pretensión metódica, de tantas y tan complejas cauciones laboriosamente dispuestas, ensayadas, rectificadas, a lo largo de toda su obra? ¿Qué queda de toda la parafernalia con presunciones metódicas desplegada en *L'archéologie du savoir*, por ejemplo? Si se quiere, poca cosa —pero que marca un desplazamiento singularmente diáfano en los modos contemporáneos de pensamiento. Podríamos resumirlo, con Deleuze,[29] en pocas palabras y ateniéndonos al vocabulario de procedencia kantiana tan frecuente en Foucault («análisis crítico», «condición de posibilidad», «*apriori*»...), y decir entonces que se trata de, en primer lugar, rechazar cualquier *apriori* universal sustituyéndolo siempre por una red de *aprioris* históricos.

29. *Op. cit.*, págs. 82 y sigs. Para una crítica a la legitimidad de este desplazamiento, desde el punto de vista de la fenomenología, véase Elisabeth Rigal, *Du strass sur un tombeau (Le Foucault de Gilles Deleuze)*, Mauzevin, T.E.R., 1987.

Y en segundo lugar y en consecuencia, establecer que lo que está por determinar no son las condiciones de posibilidad de la experiencia *posible*, sino las condiciones de posibilidad de la experiencia *real* y que éstas no deben buscarse del lado de un sujeto (universal), sino del objeto, o mejor, en una red de prácticas compleja. Y aún podría justificarse este empeño diciendo que lo que se intenta con este alejamiento del paradigma kantiano es desplegar un análisis crítico del pensamiento que evite la sujeción antropológica a la que, de Kant a Heidegger, parecemos estar condenados: esa continuada repetición de lo positivo en lo trascendental, en la que la finitud aparece siempre a la vez como límite y como fundamento. Acerca de este horizonte filosófico cuya caducidad fue denunciada por Foucault en *Les mots et les choses*, Dreyfus y Rabinow nos dicen: «El hombre aparece: 1) como uno entre otros hechos que hay que someter al análisis empírico, a la vez que la condición trascendental de posibilidad de todo saber; 2) como un ser rodeado por todo lo que no puede explicarse claramente (lo impensado) a la vez que un cógito potencialmente lúcido; 3) como el producto de una larga historia de la que nunca podrá alcanzar el origen, a la vez que, paradójicamente, la fuente misma de esa historia».[31]

Ante ello, las cauciones de Foucault deben entenderse siempre como fintas locales para sor-

30. *Op. cit.*, pág. 53.

tear la solicitud reiterada del paradigma antropológico y romper de este modo con las paradojas internas que sucesivamente, por mor de este paradigma, han ido ocupando la escena principal del pensamiento contemporáneo. Así, podríamos considerar: 1) la paradoja del doble de lo empírico y lo trascendental, que hallaría sus figuras emblemáticas en el discurso positivo de Comte y en el discurso escatológico de Marx; 2) la del cógito y lo impensado, que se reconocería en el Husserl que transita de la fenomenología al análisis de lo vivido; y 3) la del retroceso y el retorno al origen, que identificaríamos con el Heidegger de la analítica de la finitud.

Sin embargo, si atendemos a un rasgo mayor de este pliegue de lo positivo en lo trascendental característico del paradigma antropológico, tal vez fuera posible mostrar la necesidad de este desplazamiento sin ubicar tan estrechamente la obra de Foucault en el seno de una tradición filosófica a la que no pertenece, académicamente hablando, sino como Nietzsche, de un modo perverso: de ahí la fuerza de su reflexión y el impacto de sus rupturas. Quizá fuera posible entonces justificar de un modo más simple la razón de su hostilidad hacia el paradigma antropológico y todos sus intentos por escapar a la monarquía del doblete empírico-trascendental. Y es que la sujeción al paradigma antropológico es, en el modo histórico del análisis del pensamiento, la forma misma de la racionalidad retrospectiva, tan cómplice con el orden presente como el etnocentrismo en el

dominio de la etnología: la imposibilidad misma de pensar lo otro. Y recuérdese que la consigna con la que Foucault identificó el pensar, poco antes de morir, fue precisamente: *penser autrement*,[31] pensar de otro modo. No es necesario añadir que, en una sociedad como la nuestra y en un momento histórico como el presente, el ejercicio de tratar de pensar de otro modo está bien lejos de ser un mero deporte intelectual, antes al contrario, es la condición de posibilidad misma para la creación de libertad.

Desde este punto de vista, *L'archéologie du savoir* no es sino un intento de explorar la posibilidad de analizar las prácticas discursivas fuera de toda sujeción antropológica, y ésta es la pregunta mayor que conduce todos los meandros del texto. Y si es posible señalar numerosas fragilidades en su despliegue, lo es solamente porque el análisis está funcionando de un modo autónomamente proliferante y *en el vacío*, sin los abalizamientos obligados que impone un determinado recorte documental e histórico. Pero ello no impide que su nervadura central esté constituida por la pregunta acerca de la posibilidad de un análisis de las relaciones propiamente discursivas, sin recurso al sistema de relaciones primarias o reales, ni al sistema de relaciones secundarias o reflexivas.[32] Es decir, que se trata de saber si es

31. Véase su introducción a *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986.

32. *La arqueología del saber*, pág. 62 de la traducción castellana.

posible hallar un modo de acceso inteligible al discurrir de los discursos que evite por igual apelar a instancias positivas o trascendentales —que se mantenga en el dominio estricto de lo discursivo. De ahí las cuatro preguntas mayores que dibujan y articulan el recorrido del texto. ¿Es posible determinar el sistema de formación de objetos discursivos sin apelar a las *palabras* ni a las *cosas*? ¿Es posible determinar el sistema de formación de las modalidades enunciativas sin apelar a un *sujeto trascendental* o a una *subjetividad psicológica*? ¿Es posible determinar el sistema de formación de los conceptos sin apelar a un *horizonte de idealidad* ni al *caminar empírico de las ideas*? ¿Es posible determinar el sistema de formación de las estrategias discursivas, temas y teorías, sin apelar a un *proyecto fundamental* ni al *juego secundario de las opiniones*?[33] Este es el envite al que *L'archéologie du savoir* se enfrenta, y todo el despliegue del texto no es sino una exploración de esa pregunta por la posibilidad: de ahí que no quepa encontrar en él ni método ni teoría, hablando estrictamente.

Pero tal vez, de nuevo, el artículo de M. Florence nos muestre con más sencillez aún el núcleo rector, la elección mayor de procedimiento en la que toda la obra de Foucault se apoya. El punto de partida sería un escepticismo sistemático y metódico hacia todos los universales antro-

33. Véase al respecto mi sinopsis gráfica de *La arqueología del saber*, en *Lectura de Foucault*, pág. 210.

pológicos, escepticismo que se desplegaría en tres reglas generales:

1) «Evitar hasta donde se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y naturalmente también los de un humanismo que haga valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto).»
2) «Invertir el movimiento filosófico de ascenso hacia el sujeto constituyente al que se le pide que dé cuenta de lo que puede ser cualquier objeto de conocimiento en general; se trata por el contrario de descender hacia el estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento.»
3) «Dirigirse como dominio de análisis a las "prácticas", abordar el estudio por el sesgo [*biais*] de lo que "se hacía" (...), el conjunto de los modos de hacer más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados, a través de los que se dibujan a la vez lo que estaba constituido como real para los que intentaban pensarlo y dirigirlo y el modo en que éstos se constituían como sujetos capaces de conocer, analizar y eventualmente modificar lo real. Son las "prácticas" entendidas como modo de actuar y a la vez de pensar las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto.»

* * *

El artículo de M. Florence concluye con estas palabras: «Así, vemos de qué modo el tema de una "historia de la sexualidad" puede inscribirse en el interior del proyecto general de M. F.: se trata de analizar "la sexualidad" como un modo de experiencia históricamente singular en el cual el sujeto es objetivado para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de "gobierno"». Los dos textos de Foucault que se publican a continuación[34] se incluyen por derecho propio en el corazón de este dominio de problematicidad que Foucault busca esclarecer por recurso a la noción de «sexualidad». Pueden considerarse, si se quiere, compendio o sinopsis de los resultados alcanzados a lo largo de los últimos años en sus cursos y seminarios del Collège de France. O también como un primer des-

34. Se publicaron originalmente por la Universidad de Massachusetts, en 1983, con el título genérico de *The Technologies of the self. A seminar with M. Foucault*, editado por Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton. Incluía, además de los dos artículos de Foucault y la entrevista con R. Martin que aquí se recogen, las siguientes contribuciones: «Technologies of the self and selfknolewdge in the Syrian Thomas tradition», de L. H. Martin; «Theaters of humility and suspicion: Desert saints and New England puritans», de William Paden; «Hamlet's *Glass of fashion*: power, self and the reformation», de K. S. Rothwell; «Rousseau's *Confession*: a technologie of the self», de H. Gutman; y «Foucault, Freud and the technologies of the self», de P. H. Hutton.

pliegue del hilo conductor, marco general e indagaciones complementarias de la reflexión que se lleva a cabo en los dos últimos volúmenes de su historia de la sexualidad. O incluso incluirlos entre los varios trabajos de presentación de su obra en América, junto a las conferencias y seminarios de Berkeley, Toronto, etc. En todo caso, lo que es evidente es que son una muestra de singular relevancia del trabajo de Foucault, en su última fase de elaboración. Cada uno de ellos ejemplifica una de las dos vías complementarias de acceso al análisis crítico de esas técnicas de «gobierno» por medio de las cuales el individuo se objetiva como sujeto. Así, por ejemplo, en las conferencias impartidas en Berkeley, bajo el título de «Truth and subjectivity,[35] ese «gobierno» queda caracterizado como punto de contacto entre la tecnología política de los individuos y las tecnologías de uno mismo «Gobernar [*governing*] es siempre un difícil y versátil equilibrio, con conflictos y complementariedades, entre las técnicas que aseguran la coerción y los procesos a través de los cuales el "uno mismo" [*the self*] es construido y modificado por sí mismo.»

El primero de los textos que aquí se prologan, *The technologies of the self*, es la transcripción con escasas modificaciones de los seis seminarios que Foucault impartió en la Universidad de Vermont,

35. 20 y 21 de octubre de 1980; *Howison Lecture*. Véase *Centre M. Foucault*, Documento D-2(1 y 2)/288.1987, clasificado reservado.

en el otoño de 1982. El primero de ellos, de introducción, viene a señalar en primer lugar las razones de su interés por la sexualidad y su relevancia en el campo de la ética. Ya en la primera de sus conferencias de Toronto del mismo año, Foucault justificaba la importancia del tema de la sexualidad, al afirmar que «a diferencia de la mayor parte de los otros grandes sistemas de interdicciones, el que concierne a la sexualidad ha sido emparejado con la obligación de un cierto desciframiento de uno mismo».[36] Es pues el estudio de esta obligación de decir la verdad acerca de uno mismo a través de la sexualidad, este acoplamiento singular entre la prohibición de hacer y la obligación de decir, el problema cuya historia Foucault va a perseguir desde la antigua Grecia.[37]

Al igual que en la *Howison Lecture*, Foucault va a reclamar aquí la especificidad propia de las «tecnologías de uno mismo»,[38] añadiéndola a la

36. [Tres conferencias en la Universidad de Toronto, 1982], transcripción incompleta corregida por el propio Foucault. Véase *Centre M. Foucault*, Documento D-243/906.1988, clasificado reservado.

37. En su curso de 1979-1980, el problema en cuestión se formulaba bajo la siguiente pregunta: «¿Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres en el que no se exige simplemente obedecer, sino manifestar, comunicándolo, eso que uno es?», *Op. cit.*, pág. 124.

38. En la *Howison Lecture*, quedan caracterizadas como «aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin

clasificación tripartita de Habermas: técnicas de producción, de significación y de dominación. Aunque tal vez el punto más importante al que convenga prestar una mayor atención sea el emparejamiento que se establece entre el «conócete a ti mismo» délfico (*gnothi seautou*) y el «ocuparse de uno mismo» (*epimeleia heautou* equivalente al romano *cura sui*, que Foucault traduce por *take care of your self*).[39] Y es importante porque sus relaciones mutuas, sus respectivas fases de dominación de uno sobre otro o sus solapamientos, le van a permitir un primer criterio taxonómico, y distinguir así la especificidad de las tecnologías propias de la Grecia clásica,[40] de la cultura grecorromana de los siglos II y III (*une culture du soi*),[41] el surgimiento de las hermenéuticas

---

de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder sobrenatural, etc., etc. Permítaseme que llame a ese tipo de técnicas, las técnicas o tecnologías de uno mismo [the self]». En la presente publicación se ha optado, atendiendo a la poca elegancia de un término como «tecnologías del uno mismo», traducir el título original simplemente por «tecnologías del yo»: debe, sin embargo, recordarse en todo momento que ese «yo» traduce «self» o «soi»; que ese «yo» no es el sujeto sino el interlocutor interior de ese sujeto: «uno mismo». Para otra caracterización de dichas tecnologías véase también su curso 1980-1981, donde se las muestra como «la reflexión acerca de los modos de vida, las elecciones de existencia, el modo de regular su conducta y de fijarse uno mismo fines y medios».

39. Este fue el tema central de su curso 1981-1982, sobre «L'herméneutique du sujet», *op. cit.*, págs. 145 y sigs.

40. Sobre las que versa el segundo volumen de su historia de la sexualidad, *L'usage des plaisirs*.

41. Tema del tercer volumen: *Le souci de soi*.

de sí en sentido estricto, con el cristianismo,[42] y la forma que esta hermenéutica de sí va a adoptar con la modernidad y el surgimiento de las ciencias humanas. Con la excepción del último punto, que queda apenas esbozado en el primer seminario,[43] éste será el recorrido programático cuyo paisaje nos dibuja *The technologies of the self*. Como se ve, el marco general de la historia de la subjetividad que proyectaba Foucault debía partir del «conócete a ti mismo» délfico, pasar por el «confiesa tus pecados» monástico y el *cógito* cartesiano, hasta llegar al mismo diván psicoanalítico, del que el volumen primero de su historia de la sexualidad ya esbozaba algunos de sus elementos constituyentes.

De acuerdo con este trazado, el segundo se-

42. Que debía constituir el cuarto: *Les aveux de la chair*.

43. Tema éste que ocupa, sin embargo, una buena mitad de la primera conferencia de Toronto, en la que se señala la persistencia moderna del «conócete a ti mismo» junto al olvido de su precepto complementario. Y de ello se indican tres de las razones principales: 1) la imposibilidad de fundar una ética del «ocuparse de uno mismo» que, como consecuencia de la educación cristiana, es considerado como la raíz misma de todo inmoralismo; 2) la importancia hegemónica que en filosofía ha tomado el tema del sujeto de conocimiento (de Descartes a Husserl); y 3) la presencia de las ciencias humanas que han tratado de dar a toda preocupación, respecto del ser humano, la forma general del conocimiento. Y aún reconociendo en ciertas actitudes estéticas y políticas actuales la existencia de una cierta «cultura de sí mismo», Foucault advierte, tras esa voluntad de «redescubrimiento» y de «liberación», un peligro grave de neutralización: la idea de que este «uno mismo» es un objeto enteramente dado que, antes que cualquier otra cosa, es preciso *conocer*.

minario analiza el *Parménides* de Platón, donde se introduce por primera vez la relación entre «conocerse a sí mismo» y «ocuparse de uno mismo». Y las relaciones que establece entre este «ocuparse de uno mismo» y la actividad política, la pedagogía, el conocimiento y la *filia* propia de la filosofía le van a servir de este modo como superficie de contraste para, por recurso a ellas, medir la distancia que separa a la Grecia clásica de la cultura grecorromana —y ésta será precisamente la tarea de la que se ocupará el tercer seminario. Mientras que el cuarto toma por objeto los dos polos de la *askesis* estoica: *la melete* (*meditatio*) y la *gymnasia* (*exercitatio*), como modos extremos de probar el *paraskeué*, la preparación o disposición ante los acontecimientos, y forma eminente por tanto de la *techné tou biou*: el arte de vivir. Su curso de los años 1981-1982 en el Collège de France, sobre «L'herméneutique du sujet», sigue aproximadamente el mismo recorrido. Finalmente, los seminarios quinto y sexto se dedican a mostrar el desplazamiento grave que introduce el cristianismo, su proximidad con ciertos temas y técnicas grecorromanos, pero también la profunda alteración de la que éstos son objeto. Se trata, en definitiva, de la aparición de la *hermenéutica de sí* en sentido estricto, es decir, la exigencia de descubrir y decir la verdad acerca de uno mismo, cuya finalidad última es la *renuncia* a uno mismo. Dos serán las formas cristianas mediante las que se propicia esta manifestación de la verdad acerca de uno mismo: la *exomolo-*

gesis, que en la segunda conferencia de Berkeley queda caracterizada como «la expresión dramática por parte del penitente de su estatuto de pecador, manifestada en un dominio público»; y la *exagoreusis*, que consiste en «una expresión dramática y verbalización continua de pensamientos llevada a cabo en una relación de completa obediencia a una voluntad ajena». Su curso de 1979-1980 en el Collège de France, «Du gouvernement des vivants», se ocupa de las mismas cuestiones, en una dirección análoga. Y en general, todo este desarrollo es el mismo que las dos conferencias de Berkeley esbozan globalmente, y las tres de Toronto siguen con variantes de detalle, deteniéndose éstas sin embargo en la cultura grecorromana. Este será igualmente el entramado que sostiene y funda, aunque sometido a otro dispositivo de ordenación, los volúmenes segundo y tercero de su historia de la sexualidad.

El segundo texto de Foucault que aquí se prologa, *The political technology of individuals*, está sin duda más próximo a *Surveiller et punir* que a los últimos volúmenes de su historia de la sexualidad, y recoge el tema y los resultados de sus cursos 1977-1978 («Securité, territoire et population») y 1978-1979 («Naissance de la biopolitique»). Por lo demás, y a la inversa que el anterior, es difícil encontrarle variantes en otros textos de la época. Se trata de las dos conferencias que Foucault dictó en Vermont el 10 y 16 de octubre de 1979, y que fueron objeto de una publicación levemente remodelada bajo el título de

«Omnes et singulatim: towards a criticism of political reason».[44] Por el contrario, la presente edición es la transcripción literal del original mecanografiado,[45] hasta el punto de que los párrafos de cortesía, de presentación y despedida, se recogen, en la edición americana que seguimos, literalmente al final del texto en un *afterword*.

El eje que, a modo de embrión problemático, constituye el acicate del texto lo encontramos expuesto en sus últimas páginas. Se trata de la pregunta por o el ensayo de la posibilidad de analizar la racionalidad política del modo en que se analiza la científica, sin acudir a teorías ni elecciones, sino atendiendo a los modos específicos de su racionalidad práctica. Y en este sentido, su centro de gravedad se sitúa no en la pregunta por la constitución del Estado o el surgimiento del individualismo burgués, sino en ese doble esfuerzo continuado, característico de los moder-

44. *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 2. University of Utah Press, 1981 (trad. franc. en *Le Debat*, 4 sep.-nov. de 1986). El título corresponde a la publicación y no a las conferencias que se presentaban con un encabezamiento que Foucault calificaba de «enigmático»: «Each and every one: a criticism of political rationality.»

45. *Centre M. Foucault*, Documento D-217/566.1988, clasificado reservado. La transcripción de la primera conferencia es, sin embargo, lamentable. Es tan poco de fiar que, por ejemplo, transcribe sistemáticamente *Aufhebung* en lugar de *Aufklärung*, y aún se permite una nota explicativa (pág. 2): «*Aufhebung* is an hierarchical concept...» Véase *Centre M. Foucault*, Documento D-244/908.1988, clasificado reservado. Evidentemente estos errores han sido subsanados en la edición de la Universidad de Massachusetts, que sirve de base para esta traducción.

nos sistemas políticos, por integrar a los individuos en la totalidad —o si se prefiere, en la correlación constante que tiene lugar en el dominio de lo político entre incremento de la individualización y reforzamiento de la totalidad. Como se verá, así queda dicho, con estas palabras.

A mi entender, el punto fuerte de este segundo texto, tras unos apuntes de genealogía de la racionalidad política moderna y una reflexión sobre la figura del Estado y la razón de Estado, se despliega en el momento en que, dejando de lado tanto el plano ideológico como el institucional, Foucault se enfrenta con las técnicas específicas de gobierno de las poblaciones en tanto que *conjunto de individuos*: las técnicas de policía, las policías —en el sentido del término arcaizante hoy en castellano. Foucault despliega entonces su análisis en las tres formas según las cuales, se nos dice, una tecnología puede desarrollarse y «entrar en la historia»: como sueño o utopía (en este caso, el de una administración omnienglobante); como práctica o sistema de reglas de una institución (las policías como condición e instrumento de un buen gobierno); y como disciplina académica (la *Polizeiwissenschaft* del siglo XVIII, tan importante en Alemania en universidades como la de Gotinga, por ejemplo). Vale la pena hibridar este texto con el capítulo dedicado a las disciplinas en *Surveiller et punir*, y su relación con el surgimiento de las ciencias humanas: a buen seguro, son dos puntos de vista sobre un mismo problema que se refuerzan y enriquecen mutua-

mente. Y poco más cabe añadir al respecto: el texto es afilado y habla claro, y fuerte.

Tal vez sí cabría añadir algo respecto de la primera conferencia, porque entiendo que también ella contiene una apertura de análisis singularmente importante. Señala allí Foucault un rasgo característico del poder moderno por lo menos tan importante («pero menos celebrado») como el nacimiento de la forma Estado: «el desarrollo de unas técnicas de poder orientadas a los individuos e interesadas en dirigirlos en una dirección continua y permanente». Este rasgo individualizador del poder moderno plantea, cuando menos, dos problemas que otros tetxtos anteriores pasan por alto: el de su genealogía efectiva, y la cuestión de cómo llegó a combinarse con su opuesto totalizante, la forma Estado. De rechazo, el análisis le permitirá sentar una de esas tomas de posición escandalizadoras a las que ya nos tiene acostumbrados (recuérdese su afirmación de que «el hombre es un invento reciente», por ejemplo): que el individuo moderno no es la base atómica de la sociedad ni una ilusión de la economía liberal, sino un artefacto efectivo con un muy largo y complejo proceso histórico.

Puede decirse que el segundo problema, el de la conjunción de un poder individualizador con un poder totalizante, es el que en buena medida se dirime en la segunda conferencia, a la que antes nos referíamos. Por el contrario, la cuestión de su genealogía efectiva será el centro de la primera conferencia. Y el tema del rey-pastor y

del pueblo-rebaño será señalado por Foucault como un rastro de importancia para esta genealogía. Al parecer, se trata de un tema oriental (una metáfora que conviene a los dioses, y al rey, en la medida en que es su representante en la tierra), que, en general, es ajeno a la cultura griega (excepto en Platón, por ejemplo en *El Político* o el *Critias*), a la romana, e incluso a la misma cultura judía (en la Biblia, tan sólo David, en tanto que fundador de la monarquía, es caracterizado como pastor de un pueblo-rebaño). Será con el cristianismo cuando este tema del poder pastoral se reactiva y de modo eminente, dibujando el perfil de una forma solícita de poder que debe conocer las necesidades materiales de cada miembro del rebaño, lo que hacen y lo que van a hacer, y lo que ocurre en el alma de cada uno. Desde este punto de vista, el rostro de la democracia actual resultará así efecto del cruce de dos modelos de relación: el de la ciudad y los ciudadanos, y el del pastor y su rebaño. Nuestra identidad política moderna no puede, de este modo, ser disociada «de este juego de relaciones entre muerte, vida, verdad, obediencia [herencia del modelo pastor-rebaño], exactamente como nuestro sentido de la comunidad no puede disociarse de nuestra larga historia política [herencia del modelo ciudad-ciudadano]».

Aunque esquemático, es importante el valor de interrogación que estas páginas nos proponen y lo que nos invitan a tratar de pensar. Creo que bien vale la pena ahondar en esas direcciones que

nos abren los últimos trabajos de Foucault, de las que los textos que siguen son un ejemplo eminente. Vale la pena. Y si tuviera que justificar por qué, no cabría mejor modo de hacerlo que tomar prestadas las palabras con las que Foucault cerraba la primera conferencia de Vermont, en 1979. Y es que mostrar las determinaciones históricas de lo que somos es mostrar lo que hay que hacer. Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper —para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para liberarnos de nosotros mismos.

MIGUEL MOREY
Universidad de Barcelona
París, primavera de 1989

La presente introducción fue redactada en París durante una larga estancia en el *Centre M. Foucault,* realizando una investigación sobre su obra póstuma y papeles inéditos. Quisiera expresar mi agradecimiento al director del *Centre,* François Ewald, al profesor Gilles Deleuze, y al personal de la Bibliothèque du Saulchoir, por toda la ayuda que generosamente me brindaron. Debo añadir que mi estancia en París fue parcialmente financiada por una ayuda de la D. G. I. C. Y. T. Conste aquí mi reconocimiento.

LECTURA Y CULTURA SIN EGOISMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

1. TECNOLOGIAS DEL YO

I

Tecnologías del yo

Cuando comencé a estudiar las reglas, deberes, y prohibiciones de la sexualidad, los impedimentos y las restricciones con que estaba relacionada, mi objetivo no eran simplemente los actos permitidos y prohibidos, sino los sentimientos representados, los pensamientos, los deseos que pudieran ser experimentados, los impulsos que llevaban a buscar dentro de sí cualquier sentimiento oculto, cualquier movimiento del alma, cualquier deseo disfrazado bajo formas ilusorias. Existe una diferencia significativa entre las prohibiciones sobre la sexualidad y las demas prohibiciones. A diferencia de lo que ocurre con otras prohibiciones, las prohibiciones sexuales están continuamente relacionadas con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo.

Se pueden objetar dos hechos: el primero es que la confesión desempeñó un papel importante en las instituciones penales y religiosas en todo tipo de faltas, no sólo en las referidas al sexo. Pero

la tarea de analizar el propio deseo sexual siempre es más importante que la de analizar cualquier otro tipo de pecado.

También soy consciente de la segunda objeción: la conducta sexual, más que cualquier otra, estaba sometida a reglas muy estrictas de secreto, decencia y modestia, de tal modo que la sexualidad se relaciona de una forma extraña y compleja, a la vez con la prohibición verbal y con la obligación de decir la verdad, así como con el hecho de esconder lo que se hace y con el descifrar lo que uno es.

La asociación de la prohibición y de la fuerte incitación a hablar es un rasgo constante de nuestra cultura. El tema de la renuncia a la carne estaba ligado al de la confesión del monje al abad, y a la necesidad de informarle de todo lo que se le ocurría.

Llegué a concebir un proyecto bastante curioso: no se trataba de estudiar la evolución de la conducta sexual, sino la proyección de una historia de las relaciones entre la obligación de decir la verdad y las prohibiciones sobre la sexualidad. Mi pregunta era: ¿cómo se obligó al sujeto a descifrarse a sí mismo respecto a lo que estaba prohibido? Es una pregunta sobre la relación entre el ascetismo y la verdad.

Max Weber dejó planteada la pregunta: si uno quiere conducirse racionalmente y regular su acción de acuerdo con principios verdaderos, ¿a qué parte de su yo debe uno renunciar? ¿Cuál es el ascético precio de la razón? ¿A qué tipo de asce-

tismo debe uno someterse? Yo planteo la pregunta opuesta: ¿de qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?

Así llegué a la hermenéutica de las tecnologías del yo en las costumbres del paganismo y del cristianismo primitivo. Encontré ciertas dificultades en este estudio porque estas prácticas no son bien conocidas. En primer lugar, el cristianismo siempre se ha interesado más por la historia de sus creencias que por la historia de sus prácticas. En segundo lugar, tal hermenéutica jamás se organizó en un cuerpo de doctrina como el de las hermenéuticas textuales. Tercero, la hermenéutica del yo ha sido a menudo confundida con teologías del alma: concupiscencia, pecado y envilecimiento. Cuarto, la hermenéutica del yo ha sido difundida en la cultura occidental a través de numerosos canales e integrada en varios tipos de actitudes y experiencias; se hace, por lo tanto, difícil aislarla y separarla de nuestras propias experiencias espontáneas.

Contexto de estudio

Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medici-

na y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos.

A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas «tecnologías», y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.

Estos cuatro tipos de tecnologías casi nunca funcionan de modo separado, aunque cada una de ellas esté asociada con algún tipo particular de dominación. Cada una implica ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en

el sentido de adquisición de ciertas actitudes. Quise mostrar a la vez su naturaleza específica y su constante interacción. Es evidente, por ejemplo, la relación entre la manipulación de las cosas y la dominación en *El Capital*, de Karl Marx, donde cada técnica de producción requiere la modificación de la conducta individual, no sólo de las habilidades sino también de las actitudes.

Habitualmente, se usan las dos primeras tecnologías en el estudio de las ciencias y de la lingüística. Han sido las dos últimas, las tecnologías del dominio y del sujeto, las que más han requerido mi atención. He intentado elaborar una historia de la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto. Estudié la locura no con los términos del criterio de las ciencias formales, sino para mostrar cómo, mediante este extraño discurso, era posible un cierto tipo de control de los individuos dentro y fuera de los asilos. Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad.

Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo.

El desarrollo de las tecnologías del yo

Quisiera trazar el desarrollo de la hermenéutiça del yo en dos contextos diferentes, históricamente contiguos: 1) la filosofía grecorromana en los dos primeros siglos a.C. del bajo imperio romano, y 2) la espiritualidad cristiana y los principios monásticos desarrollados en el cuarto y quinto siglos del final del alto imperio romano.

Además, quisiera discutir este tema no sólo en la teoría, sino en relación con un grupo de prácticas del final de la Antigüedad. Estas prácticas estaban constituidas en griego como *epimelesthai sautou*, «el cuidado de sí», «la procupación por sí», «el sentirse preocupado, inquieto por sí».

El precepto «ocuparse de uno mismo» era, para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida. A nosotros, esta noción se nos ha vuelto ahora más bien oscura y desdibujada. Cuando se pregunta cuál es el principio moral más importante en la filosofía antigua, la respuesta inmediata no es «Cuidarse de sí mismo», sino el principio délfico *gnothi sauton* («Conócete a ti mismo»).

Es posible que nuestra tradición filosófica haya enfatizado demasiado el segundo principio y olvidado el primero. El principio délfico no era un principio abstracto referido a la vida, era un consejo práctico, una regla que había de ser observada para consultar al oráculo. «Conócete a ti mis-

mo» quería decir: «No supongas que eres un dios». Otros comentaristas sugieren que significaba: «Ten seguridad de lo que realmente preguntas cuando vienes a consultar al oráculo».

En los textos griegos y romanos, la exhortación al deber de conocerse a sí mismo estaba siempre asociada con el otro principio de tener que preocuparse de sí, y fue esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima délfica se pusiera en práctica. Esto ha estado implícito en toda la cultura griega y romana, y explícito desde el *Alcibíades* de Platón. En los diálogos socráticos, en Jenofonte, Hipócrates y en la tradición neoplatónica desde Albino, uno tenía que preocuparse de sí mismo. Tenía que ocuparse uno mismo de sí mismo antes de que el principio délfico fuera puesto en práctica. Se produjo una subordinación del segundo principio al primero. Propongo tres ejemplos de ello.

En la *Apología* de Platón (29 e), Sócrates se presenta a sí mismo ante el juez como maestro de *epimeleia heautou*. «No os avergonzáis por la adquisición de la riqueza y por la reputación del honor», les dice, pero no os preocupáis por vosotros mismos, esto es, «por la sabiduría, la verdad y la perfección del alma». Por otra parte, él cuida de los ciudadanos para asegurarse de que se preocupan de sí: 1) su misión le había sido impuesta por los dioses, y no la abandonará más que con el último aliento; 2) no pide remuneración por su obra, es desinteresado, la lleva a cabo por benevolencia; 3) su misión es útil para la ciudad —más

útil que la victoria militar ateniense en el Olimpo— porque al enseñar a la gente a ocuparse a sí misma de sí misma, le enseña a ocuparse de sí misma con la ciudad.

Ocho siglos más tarde se encuentra la misma noción y la misma frase en el tratado de Gregorio Niceno *Sobre la virginidad*, pero con un sentido completamente distinto. Gregorio no se refería al movimiento por el cual uno se preocupa de sí mismo y de la ciudad, se refería al movimiento por el cual uno renuncia al mundo y al matrimonio y se despega a sí mismo de la carne y, con virginidad de espíritu y de cuerpo, recobra la inmortalidad de la cual ha sido privado. En el comentario a la parábola del dracma (Lucas, 15:8-10), Gregorio exhorta a encender la lámpara y a revolver la casa y buscar, hasta que brillando en la sombra se descubra el dracma. Con el fin de recobrar la eficacia que Dios ha grabado en el alma y que el cuerpo ha deslustrado, uno debe preocuparse de sí y buscar por cada esquina del alma (*De Virg.* 12).

Podemos ver que el ascetismo cristiano, como la filosofía antigua, se coloca bajo el signo del cuidado de sí. La obligación de conocerse a sí mismo es uno de los elementos de su preocupación central. Entre los dos extremos —Sócrates y Gregorio Niceno— el cuidado de sí constituyó no sólo un principio sino una práctica constante.

Tengo dos ejemplo más. El primer texto epicúreo que sirvió como manual de moral fue la *Carta a Meneceo* (Diógenes Laercio, 10-122-38). Epi-

curo escribe que nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse uno mismo de su propia alma. Uno debería filosofar cuando es joven y también cuando es viejo. Era una tarea que había que cumplir a lo largo de toda la vida. Las enseñanzas sobre la vida cotidiana se organizaban alrededor del cuidado de sí con el fin de ayudar a cada miembro del grupo en la obra mutua de salvación.

Otro ejemplo proviene de un texto alejandrino. *Sobre la vida contemplativa*, de Filón de Alejandría. Describe un oscuro y enigmático grupo en la periferia entre la cultura helenística y la hebraica, llamado los Therapeutae, y marcado por su religiosidad. Se trataba de una comunidad austera, consagrada a la lectura, a la meditación conciliadora, a la oración individual y colectiva, y a las reuniones y banquetes espirituales (*agape*, «fiesta»). Estas prácticas procedían de la principal tarea: el cuidado de sí (*De Vita Cont.* 36).

Este es el punto de partida para un posible análisis sobre el cuidado de sí en la cultura antigua. Me gustaría analizar la relación entre el cuidado y el conocimiento de sí en la cultura antigua, la relación que había en las tradiciones grecorromanas y cristianas entre el cuidado de sí y el principio demasiado conocido del «Conócete a ti mismo», puesto que se trata de distintas formas de cuidado, se trata de distintas formas del yo.

Resumen

Existen varias razones por las cuales el «Conócete a ti mismo» ha oscurecido el «Cuídate a ti mismo». En primer lugar, ha habido una profunda transformación en los principios morales de la sociedad occidental. Nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto de que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo. Nos inclinamos más bien a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación. Conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo.

También somos herededos de una tradición secular que respeta la ley externa como fundamento de la moralidad. ¿Cómo puede entonces el respeto de sí ser la base de la moralidad? Somos los herederos de una moral social que busca las reglas de la conducta aceptable en las relaciones con los demás. Desde el siglo XVI, la crítica a la moral establecida ha sido emprendida en nombre de la importancia que tiene el reconocimiento y el conocimiento del yo. Por este motivo, resulta difícil considerar el interés por uno mismo como compatible con la moralidad. El «Conócete a ti mismo» ha oscurecido al «Preocúpate de ti mismo», porque nuestra moralidad insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto.

La segunda razón es que en la filosofía teorética, de Descartes a Husserl, el conocimiento del yo (el sujeto pensante) adquiere una importancia creciente como primera etapa en la teoría del conocimiento.

Resumiendo: ha habido una inversión entre la jerarquía de los dos principios de la Antigüedad, «Preocúpate de ti mismo» y «Conócete a ti mismo». En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental.

II

La primera elaboración filosófica del interés por el cuidado de sí que quisiera considerar es la que se encuentra en el *Alcibíades I* de Platón. La fecha de su redacción es incierta y puede que sea un diálogo platónico falso. No es mi intención estudiar las fechas, sino solamente señalar las principales características del cuidado de sí inscritas en el centro del diálogo.

Los neoplatónicos de los siglos III y IV a.C. muestran la significación concedida a este diálogo y la importancia que asumió en la tradición clásica. Querían organizar los diálogos platónicos a la vez como pedagogía y matriz del saber enciclopédico. Consideraban el *Alcibíades* como el primer diálogo de Platón, era el primero en leerse y

el primero en estudiarse. Era el *arche*. En el siglo II Albino dijo que cada joven dotado que quisiera mantenerse alejado de la política y practicar las virtudes, debía estudiar el *Alcibíades*. Este diálogo servía de punto de partida y de programa para toda la filosofía platónica. «El cuidado de sí» era el primer principio. Me gustaría analizar en el *Alcibíades* esta preocupación por uno mismo en tres aspectos.

1. ¿Cómo se introduce la cuestión en el diálogo? ¿Cuáles son las razones que llevan a Alcibíades y a Sócrates a la noción de cuidado de sí?

Alcibíades está a punto de empezar su vida pública y política. Desea hablar ante la gente y ser todopoderoso en la ciudad. No se encuentra satisfecho con su estatuto tradicional, con los privilegios del nacimiento y de la herencia. Desea obtener un poder personal sobre todos, a la vez dentro y fuera de la ciudad. En este punto de la intersección y transformación interviene Sócrates y declara su amor por Alcibíades. Alcibíades no puede seguir siendo el amado, debe convertirse en el amante. Debe volverse activo en el juego político y amoroso. Además existe una dialéctica entre el discurso político y el erótico. Alcibíades lleva a cabo su transición con procedimientos específicos no solamente en política sino también en amor.

Hay una ambivalencia evidente en el vocabulario político y erótico de Alcibíades. Durante su adolescencia Alcibíades fue deseable y tuvo varios admiradores, pero ahora que su barba empieza a

crecer, sus admiradores desaparecen. Al comienzo, los había rechazado a todos en la flor de su belleza, porque quería ser el dominador y no el dominado. No quiso ser dominado en su juventud, pero ahora desea dominar a los demás. Este es el momento en el que aparece Sócrates, y consigue realizar lo que otros no han conseguido: hará que Alcibíades se someta pero en un sentido distinto. Establecerán un pacto: Alcibíades se someterá a su amante, Sócrates, no en un sentido físico sino espiritual. En la intersección entre la ambición política y el amor filosófico se encuentra el «cuidado de sí».

2. En esa relación, ¿por qué debe Alcibíades interesarse por sí y Sócrates interesarse por el interés de Alcibíades? Sócrates pregunta a Alcibíades por su capacidad personal y por la naturaleza de su ambición. ¿Conoce el significado de la regla de la ley, de la justicia o de la concordia? Queda claro que Alcibíades no sabe nada. Sócrates le exige que compare su educación con la de los reyes persas y espartanos, sus rivales. Los príncipes persas y espartanos tienen maestros en sabiduría, justicia, templanza y valor. Por comparación, la educación de Alcibíades es la de un viejo e ignorante esclavo. No conoce estas cosas y no puede, por lo tanto, pretender llegar por sí mismo al conocimiento. Pero, según Sócrates, no es demasiado tarde. Para ayudarle a que logre sobresalir —a adquirir *technē*— Alcibíades debe proponérselo, debe preocuparse de sí. ¿Cuál es el

conocimiento que busca? Está apurado y confuso. Sócrates le anima a que tenga valor.

En *Alcibíades* 127 d encontramos la primera aparición de la frase *epimelēsthai sautou*. El cuidado de sí siempre se refiere a un estado político y erótico activo. *Epimelēsthai* expresa algo mucho más serio que el simple hecho de prestar atención. Incluye varias cosas: el preocuparse de sus posesiones y de su salud. Siempre es una actividad real y no sólo una actitud. Se usa por referencia a la actividad del labrador, que atiende a sus campos, a su rebaño, a su casa, o al trabajo del rey, que se preocupa de su ciudad y de los ciudadanos, o referido al culto a los antepasados o a los dioses, o bien, incluso, como término médico que significa el hecho del cuidado. Llama mucho la atención que el cuidado de sí en el *Alcibíades* esté directamente relacionado con una pedagogía defectuosa, que tiene por objeto la ambición política y un momento específico de la vida.

3. El resto del texto se refiere al análisis de esta noción de *epimelēsthai*, «ocuparse de sí mismo». Se divide en dos preguntas: ¿qué es este sí mismo al que hay que cuidar y en qué consiste este cuidado?

En primer lugar, ¿qué es el sí (29 b)? El sí es un pronombre reflexivo y tiene dos sentidos. *Auto* significa «lo mismo», pero también implica la noción de identidad. El sentido más tardío desplaza la pregunta desde «¿Qué es este sí mismo?» hasta «¿Cuál es el marco en el que podré encontrar mi identidad?»

Alcibíades intenta encontrar este sí en un movimiento dialéctico. Cuando uno se preocupa del cuerpo, uno no se preocupa de sí. El sí no es el vestir, ni los instrumentos, ni las posesiones. Ha de encontrarse en el principio que usa esos instrumentos, un principio que no es del cuerpo sino del alma. Uno ha de preocuparse por el alma: ésta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia.

La segunda pregunta es: ¿cómo debemos cuidar este principio de actividad, el alma? ¿En qué consiste este cuidado? Uno debe saber en qué consiste el alma. El alma no puede conocerse a sí misma más que contemplándose en un elemento similar, un espejo. Así, debe contemplar el elemento divino. En esta contemplación divina, el alma será capaz de descubrir las reglas que le sirvan de base únicamente para la conducta y la acción política. El esfuerzo del alma por conocerse a sí misma es el principio sobre el cual solamente puede fundarse la acción política, y Alcibíades será un buen político en la medida en que contemple su alma en el elemento divino.

Con frecuencia la discusión gravita en torno al principio délfico y se plantea en términos de «Conócete a ti mismo». El cuidado de sí consiste en el conocimiento de sí. El conocerse a sí mismo se convierte en el objeto de la búsqueda del cuidado de sí. La ocupación consigo mismo y las actividades políticas están relacionadas. El diálogo se termina cuando Alcibíades sabe que debe preo-

cuparse por él mismo examinando su alma.

El texto inicial aclara el contexto histórico del precepto «Cuidarse a sí mismo» y plantea cuatro problemas principales que perduran a lo largo de toda la Antigüedad, a pesar de que las soluciones ofrecidas difieren de las de Platón en el *Alcibíades*.

En primer lugar, aparece el problema de la relación entre estar ocupado consigo mismo y la actividad política. En los últimos períodos helenistas e imperiales, la cuestión se presenta en forma de alternativa: ¿cuándo es preferible alejarse de la actividad política para ocuparse uno de sí mismo?

En segundo lugar, existe el problema de la relación entre estar ocupado consigo mismo y la pedagogía. Para Sócrates, ocuparse uno de sí mismo es el deber de un hombre joven, pero más tarde, durante el período helenístico, se considera como una obligación permanente que dura toda una vida.

Se da, en tercer lugar, el problema de la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí. Platón concedió prioridad a la máxima délfica «Conócete a ti mismo». La posición privilegiada del «Conócete a ti mismo» es característica de todos los platónicos. Más adelante, en los períodos helenísticos y grecorromanos, esto se invierte. El acento no se colocaba en el conocimiento de sí sino en el cuidado de sí. Este último adquirió autonomía e incluso preeminencia como solución filosófica.

En cuarto lugar, se plantea el problema de la relación entre el cuidado de sí y el amor filosófico, o la relación con un maestro.

En los períodos helenísticos e imperiales, la noción socrática de «cuidado de sí» se convirtió en un tema filosófico común y universal. «El cuidado de sí» estaba aceptado por Epicuro y sus sucesores, por los cínicos, y por estoicos como Séneca, Rufus y Galeno. Los pitagóricos prestaron atención a la noción de una vida ordenada en común. Este tema del cuidado de sí no era un consejo abstracto, sino una actividad extensa, una red de obligaciones y servicios para el alma. Siguiendo al propio Epicuro, los epicúreos creían que nunca es demasiado tarde para ocuparse de sí mismo. Los estoicos dicen que se debe atender a uno mismo: «Retírate en ti mismo y permanece allí». Luciano parodió esta noción. Se trataba de una actividad muy difundida, y llegó a originar una competición entre los retóricos y los que se volvían hacia sí, y, en particular, hacia la cuestión del papel del maestro.

Evidentemente, eran charlatanes. Pero algunos individuos se lo tomaron en serio. En general, se estaba de acuerdo en que lo mejor era pararse a pensar un poco. Plinio aconseja a un amigo que se aparte algunos minutos al día o varias semanas y meses para retirarse dentro de sí. Esto era un ocio activo: estudiar, leer, prepararse para los reveses de la fortuna o para la muerte. Era una meditación y una preparación.

Escribir también era importante en la cultura

del cuidado de sí. Una de las características más importantes de este cuidado implicaba tomar notas sobre sí mismo que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba. Las cartas de Séneca son un ejemplo de este ejercicio de sí.

En la vida política tradicional, la cultura oral predominaba por doquier. Pero el desarrollo de las estructuras administrativas y burocráticas del período imperial aumentaron el volumen y el papel de la escritura en la esfera política. En los escritos de Platón, los diálogos abrieron el camino a los pseudodiálogos literarios. Pero, en la edad helenística prevaleció la escritura, y la verdadera dialéctica pasó a la correspondencia. El cuidado de sí se vio relacionado con una constante actividad literaria. El sí mismo es algo de lo cual hay que escribir, tema u objeto (sujeto) de la actividad literaria. Esto no es una convención moderna procedente de la Reforma o del romanticismo: es una de las tradiciones occidentales más antiguas. Ya estaba establecida y profundamente enraizada cuando Agustín empezó sus *Confesiones*.

La nueva preocupación de sí implicaba una nueva experiencia del yo.

La nueva forma de experiencia del yo ha de localizarse en los siglos I y II, cuando la introspección se vuelve cada vez más detallada. Se desarrolla entonces una relación entre la escritura y la vigilancia. Así, se prestaba atención a todos

los matices de la vida, al estado de ánimo, a la lectura y la experiencia de sí se intensificaba y ampliaba en virtud del acto de escribir. Un nuevo ámbito de experiencia, hasta entonces ausente, se abría.

Se puede comparar a Cicerón con el último Séneca o con Marco Aurelio. Vemos, por ejemplo, la preocupación meticulosa de Séneca y de Marco Aurelio por los detalles de la vida cotidiana, por los movimientos del espíritu, por el análisis del sí mismo. Todo el período imperial está presente en la carta de Marco Aurelio, del 144-145 a.C., a Fronto:

> Saludos, mi más dulce maestro:
>
> Estamos bien. Me desperté algo tarde debido a un leve resfriado que ahora parece haber disminuido. Desde las cinco de la madrugada hasta las nueve me dediqué, en parte, a leer algo de la *Agricultura* de Catón, y, en parte, a escribir, gracias al cielo, un poco menos miserablemente que ayer. Luego, tras haber presentado mis respetos a mi padre, alivié mi garganta, no diré que con gargarismos —aunque la palabra *gargarisso* se encuentra, me parece, en Novius y en otros lugares— sino tragando agua con miel hasta la garganta y volviéndola a escupir. Después de haberme calmado la garganta fui a ver a mi padre y le ayudé en el sacrificio. A continuación fuimos a almorzar. ¿Qué crees que comí? Un poquitín de pan, a pesar de ver a otros devorar habichuelas, cebollas y arenques llenos de huevas. Después trabajamos duramente recogiendo uvas, sudamos muchísimo, estábamos alegres, y, como dice el poeta, «aún dejamos algunos racimos colgando

de lo alto como restos de la vendimia». Después de las seis de la tarde volvimos a casa.

Trabajé poco y, además, sin rumbo alguno. Luego tuve una larga conversación con mi madre mientras ella estaba sentada en la cama. Mis palabras fueron: «¿Qué crees que estará haciendo mi Fronto?», y las de ella: «¿Y qué crees que estará haciendo mi Gracia?», y de nuevo las mías: «¿Y qué crees que nuestro gorrioncillo, la diminuta Gracia, estará haciendo?» Mientras charlábamos de esta manera y nos peleábamos para saber cuál de nosotros dos os quería más al uno o al otro de vosotros dos, sonó el gong, una indicación de que mi padre había ido a bañarse. Así, cenamos tras habernos bañado en el lagar. No quiero decir que nos bañáramos en el lagar, sino que una vez que nos hubimos bañado, cenamos allí y disfrutamos escuchando bromear a los patanes. Al volver, y antes de darme la vuelta para empezar a roncar, cumplo mi tarea y le doy a mi maestro más querido un relato de lo que he hecho durante el día, y aunque pudiera echarlo más de menos, no podría sufrir más por desperdiciar sus enseñanzas. Adiós, mi Fronto, donde quiera que estés, mi dulce vida, mi amor, mi alegría. ¿Cómo está la cosa entre tú y yo? Te quiero y tú estás lejos.

Esta carta describe la vida cotidiana. Todos los detalles del cuidado de sí están aquí, todas las cosas sin importancia que ha hecho. Cicerón sólo cuenta las cosas importantes, pero en la carta de Aurelio estos detalles son importantes porque se refieren al tú: lo que tú has pensado, lo que tú has sentido.

La relación entre el alma y el cuerpo también es interesante. Para los estoicos, el cuerpo no era

tan importante, pero Marco Aurelio habla de sí mismo, de su salud, de lo que ha comido, de su garganta dolorida. Esto es muy característico de la ambigüedad hacia el cuerpo en el cultivo del sí. Teóricamente, la cultura está orientada hacia el alma, pero todas las preocupaciones por el cuerpo adquieren una importancia inmensa. En Plinio y Séneca hay una gran hipocondría. Se retiran a una casa en el campo. Desempeñan actividades intelectuales, pero también actividades rurales. Comen y participan del quehacer de los campesinos. La importancia del retiro rural en esta carta se debe a que la naturaleza ayuda a ponerse en contacto consigo mismo.

También se da una relación amorosa entre Aurelio y Fronto, una relación entre un hombre de veinticuatro años y otro de cuarenta. El *Ars erotica* es el tema de la discusión. El amor homosexual era importante en este período y condujo al monacato cristiano.

Por fin, en las últimas líneas, hay una alusión al examen de conciencia del final del día. Aurelio se va a la cama y mira, en su cuaderno, lo que tenía intención de hacer y de qué modo coincide con lo que ha hecho. La carta es la transcripción de ese estado de conciencia. Enfatiza lo que se ha hecho y no lo que se ha pensado. Esta es la diferencia entre las costumbres durante los períodos helenísticos e imperiales y las del monacato tardío. Pero prefigura la confesión cristiana.

Esta clase de epístolas no tiene nada que ver con la filosofía de la época. El examen de con-

ciencia comienza con este escribir cartas. El hecho de escribir un diario vendrá más adelante. Proviene de la era cristiana y se centra en la noción de lucha del alma.

III

En mi discusión sobre el *Alcibíades* de Platón he aislado tres temas principales: el primero es la relación entre la preocupación de sí y la preocupación por la vida política; el segundo es la relación entre el preocuparse de sí y la educación defectuosa; y el tercero es la relación entre el preocuparse de sí mismo y el conocerse a sí mismo. Mientras que vimos, en el *Alcibíades*, la estrecha relación entre «Preocúpate de ti mismo» y «Conócete a ti mismo», ocurrió que el preocúpate de ti mismo acabaría absorbido en el conócete a ti mismo.

Encontramos estos tres temas en Platón, también en el período helenístico, y, cuatro o cinco siglos más tarde en Séneca, Plutarco, Epicteto y sus allegados. Si los problemas siguen siendo los mismos, las soluciones y los temas son bastante diferentes, y, en algunas casos, opuestos al sentido platónico.

Primero, el hecho de estar preocupado de sí en los períodos helenísticos y romanos no es, exclusivamente, una preparación para la vida política. La preocupación de sí se ha convertido en un

principio universal. Uno debe abandonar la política para ocuparse mejor de sí mismo.

Segundo, la preocupación de sí no es sólo obligatoria para la gente joven interesada por su educación, es una manera de vivir para todos y para toda la vida.

Tercero, a pesar de que el conocimiento de sí desempeñe un papel importante en la preocupación de sí, implica también otras relaciones.

Quisiera discutir brevemente los dos primeros puntos: la universalidad del cuidado de sí, independientemente de la vida política, y el cuidado de sí a lo largo de toda la vida.

1. Se sustituyó un modelo médico al modelo pedagógico de Platón. El cuidado del sí no es otro tipo de pedagogía, se ha convertido en un cuidado médico permanente. El cuidado médico permanente es uno de los rasgos centrales del cuidado de sí. Uno debe convertirse en el médico de sí mismo.

2. Puesto que debemos prestar atención a nosotros mismos a lo largo de toda la vida, el objetivo ya no es el prepararse para la vida adulta, o para otra vida, sino el prepararse para cierta realización completa de la vida. Esta realización es completa justamente en el momento anterior a la muerte. Esta noción, de una proximidad feliz a la muerte —de la senectud como realización—, representa una inversión de los valores tradicionales griegos de la juventud.

3. Por fin tenemos las distintas costumbres a

las que el cultivo de sí ha dado lugar, y su relación con el conocimiento de sí.

En *Alcibíades I*, el alma mantenía una relación especular con ella misma, relación que remite al concepto de memoria y justifica el diálogo como método para descubrir la verdad en el alma. Pero desde el tiempo de Platón hasta la edad helenística, la relación entre el cuidado y el conocimiento de uno mismo ha cambiado. Podemos advertir dos perspectivas.

En los movimientos filosóficos del estoicismo durante el período imperial existe una concepción diferente de la verdad y de la memoria, y también otro método para examinarse a sí mismo. Asistimos, en primer lugar, a la desaparición del diálogo y a la importancia creciente de una nueva relación pedagógica —un nuevo juego pedagógico— donde el maestro/profesor habla y no plantea preguntas al discípulo, y el discípulo no contesta, sino que debe escuchar y permanecer silencioso. La cultura del silencio se vuelve cada vez más importante. En la cultura pitagórica, los discípulos mantenían el silencio durante cinco años como regla pedagógica. No planteaban preguntas, ni hablaban durante la lección, sino que desarrollaban el arte de la escucha. Esta es la condición positiva para adquirir la verdad. La tradición comienza durante el período imperial, donde vemos el comienzo de la cultura del silencio y del arte de la escucha más que el cultivo del diálogo, como en Platón.

Para aprender el arte de la escucha, debemos

leer el tratado de Plutarco sobre el arte de escuchar las clases (*Peri tou akouein*). Al principio de este tratado Plutarco dice que, ateniéndonos a una disciplina, debemos aprender a escuchar el *logos* a lo largo de la vida adulta. El arte de la escucha es crucial para decidir lo que es verdadero y lo que es falso en el discurso de los retóricos. El escuchar está relacionado con el hecho de no estar bajo el control de los maestros, de tener que escuchar el *logos*. Se permanece silencioso durante la lectura. Luego se piensa en ello. Este es el arte de la escucha de la voz del maestro y de la voz de la razón en uno mismo.

Este consejo puede parecer banal pero me parece que es importante. En su tratado *Sobre la vida contemplativa*, Filón de Alejandría describe los banquetes del silencio, y no los banquetes disolutos con vino, jóvenes, diversiones y diálogos. En su lugar hay un profesor que monologa sobre la interpretación de la Biblia proponiendo indicaciones muy precisas de cómo la gente debe escuchar (*De Vita Cont*. 77). Por ejemplo, siempre deben adoptar la misma postura cuando escuchan. La morfología de esta noción será un tema interesante en el monacato y en la pedagogía posteriores.

En Platón, los temas de la contemplación del yo y del cuidado del yo se hallan relacionados dialécticamente a lo largo del diálogo. Ahora, en el período imperial, tenemos temas, por una parte, sobre la obligación de escuchar la verdad y, por otra, sobre la mirada y la escucha al propio yo,

para encontrar la verdad que en él se encierra. La diferencia entre un período y el otro es uno de los grandes signos de la desaparición de la estructura dialéctica.

¿Qué era un examen de conciencia en esta cultura, y cómo se mira uno a sí mismo? Para los pitagóricos, el examen de conciencia tenía que ver con la purificación. En la medida en que el sueño estaba relacionado con la muerte como un tipo de encuentro con los dioses, uno debía purificarse a sí mismo antes de irse a dormir. El recuerdo de los muertos era un ejercicio para la memoria. Pero en los primeros períodos imperiales y helenísticos, esta práctica adquiere nuevos valores y significación. Existen varios textos relevantes: el *De Ira* y el *De Tranquilitate*, de Séneca, así como el comienzo del libro IV de las *Meditaciones*, de Aurelio.

El *De Ira*, de Séneca (libro III), contiene algunas huellas de la antigua tradición. Describe un examen de conciencia. Lo mismo se recomendaba entre los epicúreos, y la práctica estaba enraizada en la tradición pitagórica. El objetivo era la purificación de la conciencia usando un recurso mnemotécnico. Realiza acciones buenas, lleva a cabo un buen examen de ti mismo, y dormirás bien y tendrás buenos sueños, que indican contacto con los dioses.

Séneca parece usar un lenguaje jurídico, y parece que el yo es a la vez juez y acusado. Séneca es el juez y persigue al yo de tal forma que el examen es una especie de juicio. Pero si uno lo

examina más de cerca, se trata de algo bastante distinto a un juicio. Séneca utiliza términos que no están relacionados con las prácticas jurídicas, sino administrativas, como cuando un inspector controla los libros o cuando un arquitecto inspecciona un edificio. El examen de sí significa la adquisición de un bien. Las faltas son simples buenas intenciones que se han quedado sin realizar. La regla es un método para hacer algo correctamente, sin juzgar lo que ha ocurrido en un pasado. Más tarde, el cristianismo se ocuparía de las malas intenciones.

Este punto de vista administrativo sobre la propia vida es mucho más importante que el modelo jurídico. Séneca no es un juez que debe castigar, sino un administrador de bienes. Es un permanente administrador de sí mismo, y no un juez de su pasado. Se preocupa de que todo haya sido hecho correctamente siguiendo la regla pero no la ley. Lo que se reprocha a sí mismo no son faltas reales sino su falta de éxito. Quiere ajustar lo que quería hacer con lo que ha hecho, y reactivar las reglas de conducta, no excavar en su culpa. En la confesión cristiana se obliga al penitente a memorizar leyes, pero se hace con el fin de descubrir sus pecados.

Para Séneca no se trata de descubrir la verdad en el sujeto, sino de recordar la verdad, de recobrar una verdad que ha sido olvidada. En segundo lugar, el sujeto no se olvida a sí mismo, ni a su naturalezza, origen o su afinidad sobrenatural, sino las reglas de conducta, lo que tenía que

haber hecho. Tercero, el recuerdo de los errores cometidos durante el día permite medir la diferencia entre lo que se ha hecho y lo que tendría que haberse hecho. Cuarto, el sujeto no es el punto de partida en el proceso del desciframiento, sino el punto donde las reglas de conducta se reagrupan en la memoria. El sujeto constituye la intersección entre los actos que han de ser regulados y las reglas sobre lo que ha de hacerse. Esto es bastante distinto de la concepción platónica y de la concepción cristiana de la conciencia.

Los estoicos espiritualizaron la noción de *anachoresis*, la retirada de un ejército, el esconder a un esclavo que escapa de su amo, o el retiro en el campo lejos de las ciudades. El retiro en el campo se convierte en un retiro espiritual en sí mismo. Es una actitud general y también un acto preciso de cada día, se retira uno dentro de sí para descubrir —pero no para descubrir faltas y sentimientos profundos, sólo para recordar reglas de acción— las principales leyes de la conducta. Es una fórmula mnemotécnica.

IV

He hablado de tres técnicas estoicas del yo: cartas a los amigos y revelación del yo, examen de sí y de conciencia, incluyendo un recuento de lo que se ha hecho, de lo que tendría que haber sido hecho, y de la comparación entre los dos. Ahora quiero considerar la tercera técnica estoi-

ca, *askesis*, no una revelación del secreto del yo sino un recordar.

Para Platón, uno debe descubrir la verdad dentro de sí. Para los estoicos, la verdad no está en uno mismo sino en los *logoi*, la enseñanza de los maestros. Uno memoriza lo que ha escuchado, convirtiendo las afirmaciones que ha escuchado en reglas de conducta. La subjetivación de la verdad es la meta de estas técnicas. Durante el período imperial, era posible asimilar principios éticos sin tener un marco teórico como el de la ciencia, como, por ejemplo, sucede en *De Rerum Natura*, de Lucrecio. Cuestiones estructurales subyacen en la práctica del examen de uno mismo cada noche. Quiero insistir en el hecho de que en el estoicismo no se trata de descifrar el yo, ni de los medios de revelar un secreto que sea importante; se trata de la memoria de lo que uno ha hecho y de lo que debería haber hecho.

En el cristianismo, el ascetismo siempre se refiere a cierta renuncia a sí mismo y a la realidad, porque la mayoría de las veces el yo de cada uno es parte de la realidad a la que ha renunciado para acceder a otro nivel de realidad. Este deseo de alcanzar la renuncia al propio yo distingue el cristianismo del ascetismo.

En la tradición filosófica dominada por el estoicismo, *askesis* no significa renuncia, sino consideración progresiva del yo, o dominio sobre sí mismo, obtenido no a través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad. Tiene su meta final no en

la preparación para otra realidad sino en el acceso a la realidad de este mundo. La palabra griega que lo define es *paraskeuazo* («estar preparado»). Es un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción. *Aletheia* se convierte en *ethos*. Es un proceso hacia un grado mayor de subjetividad.

¿Cuáles son las principales características de la *askesis*? Incluyen ejercicios en los cuales el sujeto se pone a sí mismo en una situación en la que puede verificar si es capaz de afrontar acontecimientos y utilizar los discursos de los que dispone. Es una cuestión de poner a prueba la preparación. ¿Se encuentra esta verdad lo suficientemente asimilada como para volverse ética, de modo tal que podamos comportarnos como debemos cuando se presenta el propio acontecimiento?

Los griegos caracterizaron los dos polos de estos ejercicios con los términos de *melete* y *gymnasia*. *Melete* significa «meditación», de acuerdo con la traducción latina *meditatio*. Tiene la misma raíz que *epimelēsthai*. Es un término bastante vago, un término técnico que proviene de la retórica. *Melete* es el trabajo que uno ha realizado con el fin de preparar un discurso o una improvisación pensando en términos y en argumentos que sean útiles. Se tenía que anticipar en el pensamiento, a través del diálogo, cuál iba a ser la situación real. La meditación filosófica es este tipo de meditación: está compuesta de respuestas memo-

rizadas y de la reactivación de estas respuestas, al colocarse uno mismo en la situación donde se puede imaginar cómo se reaccionaría. Uno juzga el razonamiento que utilizaría en un ejercicio imaginario («Supongamos que...») para examinar un acto o un acontecimiento (por ejemplo, «Cómo reaccionaría yo»). Imaginar la articulación de posibles acontecimientos para examinar cómo reaccionaría uno: esto es la meditación.

El más famoso ejercicio de meditación es la *praemeditatio malorum* practicada por los estoicos. Se trata de una experiencia ética e imaginaria. Aparentemente es una visión más bien negra y pesimista del futuro. Es comparable a lo que Husserl dice a propósito de la reducción eidética.

Los estoicos desarrollaron tres reducciones eidéticas sobre la futura desgracia. Primero, no es cuestión de imaginar el futuro tal y como es posible que suceda, sino de imaginar que puede suceder lo peor, aunque existan pocas posibilidades de que suceda de esta manera, lo peor como cierto, como actualización de lo que podría pasar y no como cálculo de probabilidades. Segundo, no se pueden imaginar las cosas pensando que puedan, posiblemente, tener lugar en un futuro distante, sino que hay que pensarlas como siendo ya actuales, e inscritas en el proceso de lo que está teniendo lugar. Por ejemplo, no es cuestión de imaginar que se pueda estar exiliado, sino más bien que uno ha sido ya exiliado, sometido a tortura y que está muriéndose. Tercero, se hace esto no para experimentar sufrimientos inexplicables,

sino para convencerse a uno mismo de que no son verdaderas desgracias. La reducción de todo lo que es posible, de toda la duración y de todas las desgracias no revela algo malo, sino algo que debemos aceptar. Consiste en pensar, a la vez, el acontecimiento futuro y presente. Los epicúreos eran hostiles a ello porque pensaban que era inútil. Pensaban que era preferible recoger y memorizar los placeres pasados para extraer placer de los acontecimientos presentes.

En el polo opuesto se encuentra la *gymnasia* («el entrenarse a sí mismo»). Mientras que la *meditatio* es una experiencia imaginaria que ejercita el pensamiento, *gymnasia* es entrenamiento en una situación real, aunque haya sido inducida artificialmente. Existe una larga tradición detrás de esto: abstinencia sexual, privación física y otros rituales de purificación.

Estas prácticas de abstinencia tienen otras significaciones además de la purificación o de la observación de la fuerza demoníaca, como sucede en el pitagorismo y con Sócrates. En la cultura de los estoicos, su función consiste en realizar un examen de la independencia del individuo respecto al mundo externo. Por ejemplo, en el *De Genio Socratis*, de Plutarco, uno se entrega a actividades deportivas muy duras. O bien se prueba a sí mismo colocándose ante fuentes tentadoras y renunciando a estos platos exquisitos. Se llama entonces a sus esclavos y se les entrega estos platos deliciosos, tomándose la comida que ha sido preparada para ellos. Otro ejemplo es el de la carta

dieciocho de Séneca a Lucilio. Se prepara uno para un gran día de fiesta mediante actos de mortificación de la carne para convencerse de que la pobreza no es un infierno y que se es capaz de soportarla.

Entre estos dos extremos de ejercicio intelectual y de ejercicio en la realidad, *melete* y *gymnasia*, existen series completas de posibilidades intermedias. Epicteto proporciona el mejor ejemplo de un caso intermedio entre estos dos polos. Quiere vigilar continuamente las representaciones, técnica que culmina con Freud. Hay dos metáforas importantes desde este punto de vista: el vigía, que no admite a nadie en la ciudad si esa persona no puede demostrar quién es (debe ser un «vigilante» del flujo del pensamiento) y el cambista, que comprueba la autenticidad de la moneda, la mira, la pesa y la verifica. Debemos ser cambistas de nuestras representaciones de los pensamientos, examinándolas con atención, verificándolas, comprobando su metal, su peso, su efigie.

La misma metáfora del cambista se encuentra en los estoicos y en la literatura primitiva cristiana, pero con diferentes significaciones. Cuando dice Epicteto que se debe ser un cambista, quiere decir que en cuanto una idea se presenta al espíritu hay que pensar cuáles son las reglas que se deben aplicar para evaluarla. Para Juan Casiano, ser un cambista y observar los propios pensamientos significa algo muy distinto: significa que hay que intentar descifrar si en la raíz del movimiento que a uno le proporcionan sus representa-

ciones, hay o no concupiscencia del deseo: si tu pensamiento inocente tiene orígenes demoníacos, si estás seducido por algo esencial, quizás oculto, la moneda de tu pensamiento.

En Epicteto existen dos ejercicios: los sofísticos y los éticos. Los primeros proceden de la escuela: son juegos de preguntas y respuestas. Esto debe ser un ejercicio ético, es decir, debe aportar una lección moral. Los segundos son ejercicios ambulatorios. Por la mañana se va uno a pasear, y comprueba sus reacciones durante este paseo. El objetivo de ambos ejercicios es el control de las representaciones, y no el desciframiento de la verdad. Son recordatorios que permiten conformarse a las reglas frente a la adversidad. En las pruebas de Epicteto y de Casiano se describe palabra por palabra una máquina de censura prefreudiana. Para Epicteto, el control de las representaciones no significa descifrar sino recordar los principios de acción y, por lo tanto, percibir a través del examen de uno mismo si gobiernan la propia vida. Es un tipo de autoexamen permanente. Cada cual ha de ser su propio censor. La meditación sobre la muerte es la culminación de todos estos ejercicios.

Además de las cartas, examen y *askesis*, debemos evocar una cuarta técnica en el examen de sí, la interpretación de los sueños. La mayoría de los estoicos son críticos y escépticos acerca de semejante interpretación. Pero, sin embargo, ha permanecido una práctica popular y general. Había expertos que eran capaces de escribir libros para

enseñar a la gente a interpretar sus propios sueños. Había muchísima literatura sobre cómo hacerlo, pero el único manual de sueños que nos ha llegado es *La interpretación de los sueños*, por Artemidoro (siglo II a.C.). La interpretación del sueño era importante porque en la Antigüedad el sentido de un sueño anunciaba un acontecimiento futuro.

Mencionaré otros dos documentos relacionados con la importancia de la interpretación de los sueños en la vida cotidiana. El primero es de Sinesio de Cirene, del siglo IV. Era un hombre culto y conocido. A pesar de no ser cristiano, pidió ser obispo. Sus observaciones sobre los sueños eran interesantes, porque la adivinación pública estaba prohibida para evitar malas noticias al emperador. Cada cual debía, por consiguiente, interpretar sus propios sueños, uno tenía que ser su propio intérprete. Para hacerlo se debía recordar no sólo los propios sueños, sino los acontecimientos de antes y después. Se debía recordar lo que había pasado cada día, la vida diurna y nocturna.

Los *Discursos sagrados* de Aelio Aristide, escritos en el siglo II, recogen sus sueños y explican cómo hay que interpretarlos. Creía que en la interpretación de los sueños recibimos consejos de los dioses sobre los remedios para las enfermedades. Con este trabajo nos encontramos en la encrucijada de dos tipos de discursos. La matriz de los *Discursos sagrados* no es la transcrip-

ción de las actividades cotidianas del yo, sino la inscripción ritual de las plegarias a los dioses que le han curado a uno.

V

Quisiera examinar el esquema de una de las técnicas principales del yo durante el cristianismo primitivo, una especie de juego de la verdad. Para ello debo basarme en la transición de la cultura pagana a la cristiana, donde es posible discernir con claridad continuidades y discontinuidades.

El cristianismo pertenece a las religiones de salvación. Es una de aquellas religiones que, en principio, deben conducir al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad. Para conseguirlo, el cristianismo ha impuesto una serie de condiciones y de reglas de conducta con el fin de obtener cierta transformación del yo.

El cristianismo no es tan sólo una religión de salvación, es una religión confesional. Impone obligaciones muy estrictas de verdad, dogma y canon, más de lo que hacen las religiones paganas. Las obligaciones referidas a la verdad de creer tal o cual cosa eran y son todavía muy numerosas. El deber de aceptar un conjunto de obligaciones, de considerar cierto número de libros como verdad permanente, de aceptar las decisiones autoritarias en materia de verdad, el no sólo

creer ciertas cosas sino el demostrar que uno las cree y el aceptar institucionalmente la autoridad, son todas características del cristianismo.

El cristianismo requiere otra forma de verdad diferente de la de la fe. Cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí. Las verdaderas obligaciones de la fe y respecto a sí mismo están ligadas entre sí. Este vínculo permite la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo.

No sucede lo mismo en la tradición católica que en la reformista. Pero las principales características de ambas son un conjunto de obligaciones referidas a la verdad que conciernen a la fe, los libros, el dogma, y una de ellas a la verdad, el corazón y el alma. El acceso a la verdad no puede concebirse sin la purezza del alma. La pureza del alma es una consecuencia del conocimiento de sí y una condición para comprender el texto; en Agustín: *Quis facit veritatem* (producir la verdad en sí mismo, acceder a la verdad).

Me gustaría analizar las formas mediante las cuales, con el fin de acceder a la luz, la Iglesia concibió la iluminación: el descubrimiento del yo. El sacramento de penitencia y de confesión de los pecados son innovaciones más bien tardías. Los cristianos de los primeros siglos tenían distintas

maneras de descubrir y de descifrar la verdad acerca de sí. Una de las dos formas principales de revelación del yo puede caracterizarse por la palabra *exomologēsis* o «reconocimiento del hecho». Incluso los padres latinos utilizaron el término griego sin traducción exacta. Para los cristianos significaba reconocer públicamente la verdad de su fe o reconocer públicamente que eran cristianos.

La palabra también tenía un sentido penitencial. Cuando un pecador busca penitencia, debe visitar al obispo y pedirla. En el cristianismo primitivo, la penitencia no era un acto o un ritual, sino un estatuto impuesto a alguien que había cometido pecados muy serios.

La *exomologēsis* consistía en un ritual de reconocimiento de sí mismo como pecador y penitente. Tenía varias características. Uno comenzaba siendo penitente entre cuatro y diez años, y este estatuto ya no le abandonaba nunca. Había una sujeción, y había reglas referidas al vestir y prohibiciones sobre el sexo. El individuo estaba marcado y, por lo tanto, no podía vivir la misma vida que los demás. Incluso después de su reconciliación, estaba sometido a cierto número de prohibiciones; no podía, por ejemplo, ni casarse ni ordenarse sacerdote.

Dentro de este estatuto se encuentra la obligación de la *exomologēsis*. El pecador solicita su penitencia. Visita al obispo y le pide que le imponga el estatuto de penitente. Debe justificar por qué desea este estatuto y ha de explicar cuáles

son sus faltas. Esto no era una confesión, era una condición del estatuto. Más adelante, en la Edad Media, la *exomologēsis* se convirtió en un ritual que tenía lugar al final del período de penitencia justo antes de la reconciliación. Esta ceremonia le situaba entre los cristianos. Cuando Tertuliano habla sobre esta ceremonia de reconocimiento, dice que el pecador ha de estar humillado ante la Iglesia, vistiendo una miserable camisa y cubierto de cenizas. Luego debe postrarse y besar las rodillas de sus hermanos (*Sobre el arrepentimiento*, 9-11). La *exomologēsis* no es una conducta verbal, sino un reconocimiento dramático del estatuto propio de penitente. Mucho más adelante, en las *Epístolas* de Jerónimo, hay una descripción de la penitencia de Fabiola, una aristócrata romana. Durante esos días, Fabiola se encuentra en las filas de los penitentes. La gente lloraba con ella, confiriendo una dimensión dramática a su castigo público.

El reconocimiento también designa el proceso completo que el penitente experimenta en su estatuto durante años. Este es el resultado de la suma de una conducta penitencial manifiesta, así como el descubrimiento de sí. Los actos por los cuales se castiga a sí mismo no pueden distinguirse de los actos por los cuales se descubre a sí mismo. El autocastigo y la expresión voluntaria del yo están unidos. La relación es evidente en numerosos textos. Cipriano, por ejemplo, habla de exhibiciones de poder y de modestia. La penitencia no es nominal sino dramática.

Probar el sufrimiento, demostrar la vergüenza, hacer visible la humildad, éstos son los rasgos principales de la penitencia. En el cristianismo primitivo la penitencia es una forma de vida continuamente regida por la aceptación del tener que descubrirse a sí mismo. Debe estar visiblemente representada y acompañada por otras personas que reconozcan el ritual. Este enfoque duró hasta los siglos XV y XVI.

Tertuliano usa el término *publicatio sui* para caracterizar la *exomologēsis*. La *publicatio sui* está en relación con el examen diario de sí que recomienda Séneca, que era, sin embargo, completamente privado. Para Séneca, la *exomologēsis* o *publicatio sui* no implica un análisis verbal de los actos o pensamientos; se trata únicamente de expresión somática y simbólica. Lo que era privado para los estoicos era público para los cristianos.

¿Cuáles eran estas funciones? En primer lugar, la publicación era una forma de borrar el pecado y de restaurar la pureza adquirida por el bautismo. En segundo lugar, también se trataba de mostrar al pecador tal y como era. Esta es la paradoja en el núcleo de la *exomologēsis*, borra el pecado y a la vez revela el pecador. La mayor parte del acto de penitencia no consistía en decir la verdad, sino en mostrar el verdadero ser lleno de pecados del pecador. No era una forma, para el pecador, de explicar sus pecados sino una manera de presentarse a sí mismo como pecador.

¿Por qué el hecho de la mostración debe borrar los pecados? La exposición es el corazón de

la *exomologēsis*. Durante el cristianismo de los primeros siglos, los autores cristianos recurrían a tres modelos para explicar la relación entre la paradoja de borrar los pecados y la revelación de uno mismo.

El primer modelo es el médico: uno debe mostrar sus propias heridas si quiere ser curado. Otro modelo, menos frecuente, era el modelo del tribunal del juicio. Uno siempre aplaca a su juez confesando sus faltas. El pecador desempeña el papel del diablo como lo hará el diablo el día del juicio final.

El modelo más importante utilizado para explicar la *exomologēsis* era el modelo de la muerte, de la tortura, del martirio. Las teorías y las prácticas de la penitencia se elaboraban en torno al problema del hombre que prefiere morir antes de comprometerse o abandonar su fe. La manera en la que el mártir se enfrenta a la muerte es el modelo del penitente. Para que el reincidente fuera integrado en la Iglesia debía exponerse a sí mismo voluntariamente al martirio ritual. La penitencia es la consecuencia del cambio, de la ruptura consigo mismo, con el pasado y con el mundo. Es una forma de mostrar que se es capaz de renunciar a la vida y a sí mismo, de mostrar que se es capaz de enfrentarse a la muerte y aceptarla. La penitencia del pecado no tiene como objetivo el establecimeinto de una identidad, pero sirve, en cambio, para señalar el rechazo del yo, la renuncia a sí mismo: *Ego non sum, ego*. Esta fórmula se halla en el centro de la *publicatio sui*.

Representa una ruptura con la identidad pasada. Los gestos ostentosos tienen por función mostrar la verdad del estado en el que se encuentra el pecador. La revelación de sí es al mismo tiempo destrucción de sí.

La diferencia entre las tradiciones estoica y cristiana se debe a que en la tradición estoica el examen de sí, el juicio y la disciplina muestran el camino al conocimiento de sí mediante la sobreimposición de la verdad de cada uno a través de la memoria, esto es, memorizando reglas. En la *exomologēsis* el penitente alcanza la verdad sobre sí por medio de una ruptura y una disociación violentas. Es importante insistir en que la *exomologēsis* no es verbal. Es simbólica, ritual y teatral.

VI

En el siglo IV encontramos una tecnología muy distinta para descubrir el yo, la *exagouresis*, mucho menos famosa que la *exomologēsis*, pero más importante. Esta es una reminiscencia de los ejercicios de verbalización relacionados con el profesor/maestro de las escuelas filosóficas paganas. Podemos ver cómo varias técnicas estoicas del yo han sido transferidas a las técnicas cristianas espirituales.

Al menos un ejemplo de examen de sí, propuesto por Juan Crisóstomo, tenía exactamente la misma forma y el mismo carácter administrativo que el descrito por Séneca en el *De Ira*. Por la ma-

ñana debemos contabilizar nuestros gastos, y por la tarde debemos pedirnos a nosotros mismos las cuentas de nuestra propia conducta, con el fin de examinar qué es aquello que nos resulta provechoso y perjudicial, con oraciones en lugar de palabras indiscretas. Este es exactamente el estilo del examen de sí senequista. También es importante advertir que este examen de sí es poco frecuente en la literatura cristiana.

La práctica del examen de sí, muy desarrollada y elaborada en el cristianismo monástico, es diferente del examen de sí senequista, y muy diferente del de Crisóstomo y del de la *exomologēsis*. Este nuevo tipo de práctica debe ser entendido desde el punto de vista de dos principios de la espiritualidad cristiana: la obediencia y la contemplación.

En Séneca, la relación entre el discípulo y el maestro era importante, pero era instrumental y profesional. Se fundaba en la capacidad del maestro de guiar al discípulo hasta una vida feliz y autónoma a través del buen consejo. La relación terminaba en cuanto el discípulo accedía a esta vida.

Por una serie muy larga de motivos, la obediencia tenía un carácter muy distinto en la vida monástica. Difiere del tipo grecorromano de relación con el maestro en el sentido de que la obediencia no se basa solamente en la necesidad del perfeccionamiento de sí, sino que debe abarcar todos los aspectos de la vida monástica. No existe un solo elemento en la vida del monje que esca-

pe a esta relación fundamental y permanente de obediencia total al maestro. Juan Casiano recoge un antiguo principio de la tradición oriental: «Todo lo que el monje hace sin el permiso del maestro constituye un hurto». Aquí la obediencia es un control completo de la conducta por parte del maestro, y no un estado final de autonomía. Es un sacrificio de sí, del deseo propio del sujeto. Esta es la nueva tecnología del yo.

El monje debe tener permiso de su director para hacer cualquier cosa, incluso morir. Todo lo que hace sin permiso es robar. No hay ni un solo momento en el que el monje pueda ser autónomo. Incluso para convertirse él mismo en director, debe mantener un espíritu de obediencia. Debe mantener el espíritu de obediencia como un sacrificio permanente del control completo que de su conducta tiene el maestro. El yo debe constituirse a sí mismo a través de la obediencia.

La segunda característica de la vida monástica es que la contemplación se considera como el bien supremo. Es una obligación del monje dirigir continuamente sus pensamientos hacia aquella finalidad que es Dios y cerciorarse de que su corazón se halla lo suficientemente puro como para ver a Dios. La meta es la contemplación permanente de Dios.

La tecnología del yo, que se desarrolló a partir de la obediencia y de la contemplación en el monasterio, presenta algunas características peculiares. Casiano proporciona una explicación bastante clara de esta tecnología del yo, un principio

de examen de sí que toma prestado de las tradiciones monásticas sirias y egipcias.

Esta tecnología de examen de sí mismo de origen oriental, dominada por la obediencia y la contemplación, tiene mucho más que ver con el pensamiento que con la acción. Séneca había insistido en la acción. Con Casiano el objeto no son las acciones pasadas del día, sino los pensamientos presentes. Como el monje debe continuamente volver sus pensamientos hacia Dios, debe escrutar el curso actual de su pensamiento. El escrutinio tiene, sin embargo, como objeto la discriminación permanente entre los pensamientos que conducen a Dios y los que no. Esta preocupación continua por el presente, es diferente del recuerdo senequista de nuestros logros y su correspondencia con las reglas. Es aquello a lo cual los griegos hacían referencia con una palabra peyorativa: *logismoi* (reflexiones, razonamientos, pensamiento calculador).

Hay una etimología de *logismoi* en Casiano, pero no sé si es plausible: *co-agitationes*. El espíritu es *pelukinetos*, «perpetuamente en movimiento» (*Primera conferencia del Abad Serenus*, 4). En Casiano, la movilidad de espíritu permanente es señal de debilidad. Distrae de la contemplación de Dios (*Primera conferencia del Abad Nesterus*, 13).

El examen de conciencia consiste en intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que le apartan a uno de Dios. Esto significa que debemos examinar cualquier

pensamiento que se presente a la conciencia para comprobar la relación entre el acto y el pensamiento, la verdad y la realidad, para ver si hay algo en este pensamiento que mueva nuestro espíritu, provoque nuestro deseo o aleje nuestro espíritu de Dios. El examen se basa en la idea de una concupiscencia secreta.

Existen tres tipos principales de examen de sí mismo: primero, el examen de sí referido a los pensamientos en correspondencia con la realidad (cartesiano); segundo, el examen de sí referido a la manera en que nuestros pensamientos se relacionan con reglas (senequista); tercero, el examen de sí referido a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. En este momento comienza la hermenéutica cristiana del yo con su desciframiento de los pensamientos ocultos. Implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto.

Para hacer esta clase de examen interior, dice Casiano, hemos de escrutarnos a nosotros mismos con el fin de atestiguar directamente nuestros propios pensamientos. Primero está la analogía del molino (*Primera conferencia del Abad Moses*, 18). Los pensamientos son como granos y la conciencia es como el almacén del molino. Nuestro papel, como el del molinero, consiste en escoger entre los granos malos y los que se pueden admitir en la molienda para proporcionar buena harina y buen pan para nuestra salvación.

Segundo, Casiano utiliza analogías militares

(*Primera Conferencia del Abad Serenus*, 5). Utiliza la analogía del oficial que ordena a los buenos soldados andar por la derecha, y a los malos por la izquierda. Debemos actuar como oficiales que dividen a los soldados en dos filas, los buenos y los malos.

Tercero, utiliza la analogía del cambista (*Primera Conferencia del Abad Moses*, 20-22). La conciencia es el cambista del yo. Debe examinar monedas, su efigie, su metal, su procedencia. Debe pesarlas para comprobar si han sido usadas indebidamente. Igual que la imagen del emperador está presente en el dinero, así debe estar la imagen de Dios en nuestros pensamientos. Debemos verificar la calidad del pensamiento: ¿es real la efigie de Dios? ¿Cuál es su grado de pureza? ¿Está mezclado con algún deseo o concupiscencia? Encontramos, por otra parte, la misma imagen en Séneca pero con un sentido diferente.

Teniendo en cuenta que nuestro papel es el de ser cambistas permanentes de nosotros mismos, ¿cómo es posible hacer esta discriminación y reconocer si un pensamiento es de buena calidad? ¿Cómo puede llevarse a cabo activamente esta discriminación? Solamente hay una vía: contar todos los pensamientos a nuestro director, obedecer a nuestro maestro en todo, comprometernos a una verbalización permanente de todos nuestros pensamientos. Nada de esto sucede en el estoicismo. Por el hecho de contar no sólo sus pensamientos, sino los más leves movimientos de conciencia, sus intenciones, el monje se sitúa en una relación her-

menéutica no sólo con respecto al maestro, sino también a sí mismo. Esta verbalización es la piedra de toque o la moneda del pensamiento.

¿Por qué es capaz la confesión de asumir este papel hermenéutico? ¿Cómo podemos ser los hermeneutas de nosotros mismos al hablar y al transcribir todos nuestros pensamientos? La confesión permite al maestro saber, gracias a su mayor experiencia y sabiduría, y, por lo tanto, aconsejar mejor. Incluso si el maestro, en su papel de poder discriminatorio, no dice nada, el hecho de haber expresado su pensamiento tendrá un efecto discriminatorio.

Casiano da un ejemplo del monje que robó pan. Al principio no lo puede reconocer. La diferencia entre los buenos y los malos pensamientos es que los malos pensamientos no pueden ser expresados sin dificultad, porque el mal está escondido y no dicho. Dado que los malos pensamientos no pueden expresarse sin dificultad y pudor, la diferencia cosmológica entre la luz y la oscuridad, entre la verbalización y el pecado, el secreto y el silencio, entre Dios y el diablo, puede no aparecer. El monje se prosterna entonces y se confiesa. Sólo cuando se ha confesado verbalmente sale el demonio de él. La expresión verbal es el momento crucial (*Segunda conferencia del Abad Moses,* II). La confesión es la marca de la verdad. La idea de la verbalización permanente es sólo un ideal. Nunca es completamente posible. Pero el precio de la expresión verbal permanente era con-

vertir en pecaminoso todo lo que no se podía expresar.

Para concluir, existen en el cristianismo de los primeros siglos dos formas principales de descubrimiento de sí mismo, de mostrar la verdad acerca de sí. La primera es la *exomologēsis*, o expresión dramática de la situación del penitente como pecador, que le hace manifestar su estatuto de pecador. La segunda es lo que ha sido llamado en la literatura espiritual *exagoreusis*. Se trata de una analítica y continua verbalización de los pensamientos llevada a cabo en la relación de la más completa obediencia hacia otro. Esta relación está configurada por la renuncia al propio deseo de cada uno y a su propio yo.

Hay una gran diferencia entre la *exomologēsis* y la *exagoreusis*, aunque debamos señalar el hecho de que poseen un elemento importante en común. No puede haber revelación sin renuncia. La *exomologēsis* tiene su modelo en el martirio. En la *exomologēsis*, el pecador ha de «matarse» a sí mismo a través de maceraciones ascéticas. Ya sea a través del martirio o de la obediencia al maestro, la revelación del yo es la renuncia al propio yo. En la *exagoreusis*, uno muestra por otra parte que, al verbalizar los pensamientos y al obedecer permanentemente al maestro, se está renunciando al deseo y al yo propios. La práctica permanece desde el principio del cristianismo hasta el siglo XVII. La inauguración de la penitencia en el siglo XIII significa un paso importante en su desarrollo.

El tema de la renuncia a sí mismo es muy importante. A lo largo de todo el cristianismo existe una correlación entre la revelación del yo, dramática o verbalmente, y la renuncia al yo. Al estudiar estas dos técnicas, mi hipótesis es que la segunda, la verbalización, se vuelve más importante. Desde el siglo XVIII hasta el presente, las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo. Utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo.

2. *OMNES ET SINGULATIM*: HACIA UNA CRITICA DE LA «RAZON POLITICA»

I

El título suena pretencioso, lo sé. Pero la razón de ello es precisamente su propia excusa. Desde el siglo XIX, el pensamiento occidental jamás ha cesado en la tarea de criticar el papel de la razón —o de la ausencia de razón— en las estructuras políticas. Resulta, por lo tanto, perfectamente inadecuado acometer una vez más un proyecto tan amplio. La propia multitud de tentativas anteriores garantiza, sin embargo, que toda nueva empresa alcanzará el mismo éxito que las anteriores, y en cualquier caso la misma fortuna.

Heme aquí, entonces, en el aprieto propio del que no tiene más que esbozos y esbozos inacabables que proponer. Hace ya tiempo que la filosofía renunció tanto a intentar compensar la impotencia de la razón científica, como a completar su edificio.

Una de las tareas de la Ilustración consistió en multiplicar los poderes políticos de la razón. Pero muy pronto los hombres del siglo XIX se preguntaron si la razón no estaría adquiriendo demasiado poder en nuestras sociedades. Empezaron a preocuparse de la relación que adivinaban con-

fusamente entre una sociedad proclive a la racionalización y ciertos peligros que amenazaban al individuo y a sus libertades, a la especie y a su supervivencia.

Con otras palabras, desde Kant el papel de la filosofía ha sido el de impedir que la razón sobrepase los límites de lo que está dado en la experiencia; pero desde esta época —es decir, con el desarrollo de los Estados modernos y la organización política de la sociedad —el papel de la filosofía también ha sido el de vigilar los abusos del poder de la racionalidad política, lo cual le confiere una esperanza de vida bastante prometedora.

Nadie ignora hechos tan banales. Pero el que sean banales no significa que no existan. En presencia de hechos banales nos toca descubrir —o intentar descubrir— los problemas específicos y quizás originales que conllevan.

El lazo entre la racionalización y el abuso de poder es evidente. Tampoco es necesario esperar a la burocracia o a los campos de concentración para reconocer la existencia de semejantes relaciones. Pero el problema, entonces, consiste en saber qué hacer con un dato tan evidente.

¿Debemos juzgar a la razón? A mi modo de ver nada sería más estéril. En primer lugar porque este ámbito nada tiene que ver con la culpabilidad o la inocencia. A continuación porque es absurdo invocar «la razón» como entidad contraria a la no razón. Y por último porque semejante proceso nos induciría a engaño al obligarnos a

adoptar el papel arbitrario y aburrido del racionalista o del irracionalista.

¿Nos dedicaremos acaso a investigar esta especie de racionalismo que parece específico de nuestra cultura moderna y que tiene su origen en la Ilustración? Esta fue, me parece, la solución que escogieron algunos miembros de la escuela de Francfort. Mi propósito no consiste en entablar una discusión con sus obras, que son de lo más importante y valioso. Yo sugeriría, por mi parte, otra manera de estudiar las relaciones entre racionalidad y poder:

1. Pudiera resultar prudente no considerar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diferentes campos, fundado cada uno de ellos en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, etc.

2. Considero que la palabra «racionalización» es peligrosa. El problema principal, cuando la gente intenta racionalizar algo, no consiste en buscar si se adapta o no a los principios de la racionalidad, sino en descubrir cuál es el tipo de racionalidad que utiliza.

3. A pesar de que la Ilustración haya sido una fase muy importante de nuestra historia y del desarrollo de la tecnología política, pienso que debemos referirnos a procesos mucho más alejados si queremos comprender cómo nos hemos dejado atrapar en nuestra propia historia.

Tal fue la «línea de conducta» de mi trabajo anterior: analizar las relaciones entre experien-

cias como la locura, la muerte, el crimen, la sexualidad y diversas tecnologías del poder. Actualmente trabajo sobre el problema de la individualidad, o más bien debería decir sobre la identidad referida al problema del «poder individualizante».

Todos sabemos que en las sociedades europeas el poder político ha evolucionado hacia formas cada vez más centralizadas. Desde hace decenas de años los historiadores han estudiado la organización del Estado, con su administración y burocracia.

Me gustaría sugerir, a lo largo de estas dos conferencias, la posibilidad de analizar algún otro tipo de transformación en estas relaciones de poder. Esta transformación quizá sea menos conocida. Pero creo que no está desprovista de importancia, sobre todo para las sociedades modernas. En apariencia, esta evolución se opone a la evolución hacia un Estado centralizado. A lo que me refiero en realidad es al desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente. Si el Estado es la forma política de un poder centralizazdo y centralizador, llamemos pastorado al poder individualizador.

Mi propósito aquí consiste en trazar el origen de esta modalidad pastoral del poder, o por lo menos de algunos aspectos de su historia antigua. En la próxima conferencia intentaré mostrar cómo este pastorado vino a asociarse con su polo opuesto, el Estado.

La idea de la divinidad, del rey o del jefe co-

mo la de un pastor seguido por su rebaño de ovejas no era familiar ni para los griegos, ni para los romanos. Sé que hubo excepciones: las primeras en la literatura homérica, otras más tardías en algunos textos del Bajo Imperio. Volveré a ellas más tarde. A grandes rasgos podríamos decir que la metáfora del rebaño se encuentra ausente de los grandes textos políticos griegos o romanos.

Ese no es el caso en las sociedades orientales antiguas: Egipto, Asiria, Judea. El faraón era un pastor egipcio. En efecto, el día de su coronación recibía ritualmente el cayado de pastor; y el término «pastor de hombres» era uno de los títulos del monarca babilónico. Pero Dios también era un pastor que llevaba a los hombres a los pastos y les proveía de alimento. Un himno egipcio invocaba a Ra de la siguiente manera: «Oh, Ra, que vigilas mientras los hombres duermen, tú que buscas aquello que le conviene a tu rebaño». La asociación entre Dios y el rey se lleva a cabo fácilmente, puesto que los dos desempeñan el mismo papel: el rebaño que vigilan es el mismo, al rey-pastor le corresponde cuidar las criaturas del gran pastor divino. Una invocación asiria al rey rezaba de la siguiente manera: «Ilustre compañero de pastos, tú que cuidas de tu tierra y la alimentas, pastor de toda la abundancia».

Pero, como sabemos, fueron los hebreos quienes desarrollaron y amplificaron el tema pastoral con, sin embargo, una característica muy singular: Dios, y solamente Dios, es el pastor de su

pueblo. Solamente se da una excepción positiva: David, como fundador de la monarquía, es invocado bajo el nombre de pastor. Dios le ha encomendado la tarea de reunir un rebaño.

También hay excepciones negativas: los malos reyes se comparan consecuentemente con los malos pastores: dispersan el rebaño, le dejan morir de sed y lo esquilan exclusivamente para su provecho. Yahvé es el único y verdadero pastor. Guía a su pueblo en persona, ayudado solamente por sus profetas. Como dice el salmista: «Como un rebaño guías a tu pueblo de la mano de Moisés y de Aarón». No puedo tratar, como es lógico, ni de los problemas históricos referidos al origen de esta comparación, ni de su evolución en el pensamiento judío. Solamente desearía abordar algunos temas típicos del poder pastoral. Quisiera señalar el contraste con el pensamiento político griego, y mostrar la importancia que cobraron después estos temas en el pensamiento cristiano y en las instituciones.

1. El pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre una tierra. Probablemente sea mucho más complicado que todo eso, pero, de una forma general, la relación entre la divinidad, la tierra y los hombres difiere de la de los griegos. Sus dioses poseían la tierra, y esta posesión original determinaba las relaciones entre los hombres y los dioses. Por el contrario, la relación del Dios-Pastor con su rebaño es la que es original y fundamental. Dios da, o promete, una tierra a su rebaño.

2. El pastor agrupa, guía y conduce a su rebaño. La idea según la cual le correspondía al jefe político calmar las hostilidades en el seno de la ciudad y hacer prevalecer la unidad sobre el conflicto está sin duda presente en el pensamiento griego. Pero lo que el pastor reúne son los individuos dispersos. Estos se reúnen al oír su voz: «Silbaré y se reunirán». Y a la inversa, basta con que el pastor desaparezca para que el rebaño se disperse. Dicho con otras palabras, el rebaño existe gracias a la presencia inmediata y a la acción directa del pastor. Una vez que el buen legislador griego, como Solón, ha resuelto los conflictos, deja tras de sí una ciudad fuerte dotada de leyes que le permitirán permanecer con independencia de él.

3. El papel del pastor consiste en asegurar la salvación de su rebaño. Los griegos también sostenían que la divinidad salvaba la ciudad; y nunca dejaron de comparar al buen jefe con un timonel que mantiene su nave lejos de las rocas. Pero la forma que tiene el pastor de salvar a su rebaño es muy diferente. No se trata solamente de salvarlos a todos, a todos juntos, cuando se aproxima el peligro. Se trata de una bondad constante, individualizada y finalizada. De una bondad constante porque el pastor asegura el alimento a su rebaño, cada día sacia su sed y su hambre. Al dios griego se le pedía una tierra fecunda y cosechas abundantes. Pero no se le exigía mantener a un rebaño día a día. Y bondad individualizada también, porque el pastor atiende

a cada una de sus ovejas sin excepción para que coma y se salve. Más adelante, y sobre todo los textos hebraicos, acentuaron este poder individualmente bondadoso: un comentario rabínico del Exodo explica por qué Yahvé convirtió a Moisés en el pastor de su pueblo: había abandonado a su rebaño por ir a la búsqueda de una oveja descarriada.

Y por último, aunque no menos importante, la bondad final. El pastor dispone de una meta para su rebaño. Debe o bien conducirlo hasta los mejores pastos, o bien llevarlo de nuevo al redil.

4. Queda otra diferencia en la idea según la cual el ejercicio del poder es un «deber». El jefe griego debía naturalmente tomar decisiones en el interés de todos, y habría sido un mal jefe de haber preferido su interés privado. Pero su deber era un deber glorioso: aun cuando tuviera que sacrificar su vida en la guerra, su sacrificio se veía compensado por un don de un valor extremo: la inmortalidad. Nunca perdía. La bondad pastoral, por el contrario, se halla más próxima de la «abnegación». Todo lo que hace el pastor lo hace por el bien de su rebaño. Este es su preocupación constante. El vela el sueño de sus ovejas.

El tema de la vigilia es importante. Hace resaltar dos aspectos de la dedicación del pastor. En primer lugar, actúa, trabaja y se desvive por los que alimenta y se encuentran dormidos. En segundo lugar, cuida de ellos. Presta atención a todos, sin perder de vista a ninguno. Se ve lle-

vado a conocer al rebaño en su conjunto, y en detalle. Debe conocer no sólo el emplazamiento de los buenos pastos, las leyes de las estaciones y el orden de las cosas, sino también las necesidades de cada uno en particular. De nuevo, un comentario rabínico sobre el Exodo describe en los términos siguientes las cualidades pastorales de Moisés: enviaba a pacer las ovejas por turno, primero las más jóvenes, para que encontraran la hierba más tierna, luego las más viejas porque eran capaces de pacer la hierba más dura. El poder pastoral supone una atención individual a cada miembro del rebaño.

Estos no son sino temas que los textos hebraicos asocian a las metáforas del Dios-Pastor y de su pueblo-rebaño. No pretendo con esto, de ninguna manera, afirmar que el poder político se ejerciera de este modo en la sociedad judía anterior a la caída de Jerusalén. Ni siquiera pretendo que esta concepción del poder político sea en absoluto coherente.

No son más que temas. Paradójicos, e incluso contradictorios. El cristianismo debió concederles una importancia considerable, tanto en la Edad Media como en los tiempos modernos. De todas las sociedades de la historia, las nuestras —quiero decir, las que aparecieron al final de la Antigüedad en la vertiente occidental del continente europeo— han sido quizá las más agresivas y las más conquistadoras; han sido capaces de la violencia más exacerbada contra ellas mismas, así como contra otras. Inventaron un gran número

de formas políticas distintas. En varias ocasiones modificaron en profundidad sus estructuras jurídicas. No hay que olvidar que fueron las únicas en desarrollar una extraña tecnología de poder cuyo objeto era la inmensa mayoría de los hombres agrupados en un rebaño con un puñado de pastores. De esta manera, establecían entre los hombres una serie de relaciones complejas, continuas y paradójicas.

Sin duda se trata de algo singular en el curso de la historia. El desarrollo de la «tecnología pastoral» en la gestión de los hombres trastornó profundamente las estructuras de la sociedad antigua.

Con el fin de explicar mejor la importancia de esta ruptura, quisiera volver brevemente sobre lo que he dicho de los griegos. Adivino las objeciones que se me pueden dirigir.

Una de ellas es que los poemas homéricos emplean la metáfora pastoral para designar a los reyes. En la *Ilíada* y en la *Odisea*, la expresión ποιμὴν λαῶν aparece más de una vez. Designa a los jefes y subraya la magnitud de su poder. Además, se trata de un título ritual, frecuente incluso en la literatura indoeuropea tardía. En *Beowulf*, el rey es considerado todavía como un pastor. Pero el hecho de que se vuelva a encontrar el mismo título en los poemas épicos arcaicos, como por ejemplo en los textos asirios, no tiene nada de sorprendente.

El problema se plantea más bien en lo que se

refiere al pensamiento griego. Existe al menos una categoría de textos que incluyen referencias a los modelos pastorales: son los textos pitagóricos. La metáfora del pastor aparece en los *Fragmentos* de Arquitas, citados por Estobeo. La palabra νόμος (la ley) está relacionada con νομεύς (pastor): el pastor reparte, la ley asigna. Y Zeus es llamado Νόμιος y Νέμειος porque cuida del alimento de sus ovejas. Y por fin, el magistrado ha de ser Φιλάνθρωπος, es decir desprovisto de egoísmo. Debe mostrarse lleno de celo y de solicitud como un pastor.

Grube, el editor alemán de los *Fragmentos* de Arquitas, sostiene que esto revela una influencia hebraica única en la literatura griega. Otros comentaristas, como Delatte, afirman que la comparación entre los dioses, los magistrados y los pastores era frecuente en Grecia. Por consiguiente, es inútil insistir en ello.

Me limitaré a la literatura política. Los resultados de la investigación son claros: la metáfora política del pastor no aparece ni en Isócrates, ni en Demóstenes, ni en Aristóteles. Ello resulta bastante sorprendente si se piensa que en su *Areopagítico*, Isócrates insiste sobre los deberes del magistrado: subraya con fuerza que deben mostrarse abnegados y preocuparse de los jóvenes. Y sin embargo no existe la más mínima alusión a la imagen del pastor.

Por el contrario, Platón habla a menudo del magistrado-pastor. Menciona la idea en el *Critias*, *La república* y las *Leyes*. La discute a fondo en

El Político. En la primera obra el tema del pastor es bastante secundario. A veces, se evocan esos días felices en los que la humanidad se hallaba directamente gobernada por los dioses y pacía en pastos abundantes (*Critias*). Otras, se insiste en la necesaria virtud del magistrado, por oposición al vicio de Trasímaco (*La república*). Por último, el problema radica a veces en definir el papel de los magistrados subalternos: en realidad, igual que a los perros policía, sólo les queda obedecer a «quienes se encuentran en lo alto de la jerarquía» (*Leyes*).

Pero en *El político*, el poder pastoral es el problema central, objeto de largas discusiones. ¿Puede definirse como una especie de pastor a aquel que en la ciudad toma las decisiones y manda?

El análisis de Platón es conocido. Para resolver esta pregunta utiliza el método de la división. Traza una diferencia entre el hombre que transmite órdenes a las cosas inanimadas (por ejemplo el arquitecto), y el hombre que da órdenes a animales, distingue entre el que da órdenes a animales aislados (a una yunta de bueyes, por ejemplo) y el que da órdenes a rebaños, y por fin, entre el que da órdenes a rebaños animales y el que da órdenes a rebaños humanos. Aquí encontramos al jefe político: un pastor de hombres.

Pero esta primera división resulta poco satisfactoria. Conviene desarrollarla más. El método de oponer *hombres* a todos los demás animales no es bueno. Y así el diálogo vuelve a empezar

otra vez y establece una serie de distinciones: entre los animales salvajes y los domésticos, los que viven en el agua y los que viven en la tierra, los que tienen cuernos y los que no los tienen, los de pezuña partida y los de pezuña entera, los que pueden reproducirse mediante el cruce y los que no. El diálogo se pierde en divisiones interminables.

¿Qué muestra entonces el desarrollo inicial del diálogo y su consiguiente fracaso? Que el método de la división no prueba nada cuando no se aplica correctamente. Demuestra también que la idea de analizar el poder político en términos de relación entre un pastor y sus animales debió ser en aquella época bastante controvertida. Se trata, en efecto, de la primera hipótesis que se presenta al espíritu de los interlocutores cuando intentan descubrir la esencia de lo político. ¿Acaso era entonces un lugar común? ¿O estaba Platón discutiendo más bien un tema pitagórico? La ausencia de la metáfora pastoral en los demás temas políticos contemporáneos parece abogar en favor de la segunda hipótesis. Pero probablemente podemos dejar la discusión abierta.

Mi investigación personal tiene por objeto la manera en que Platón aborda este tema en el resto del diálogo. Lo hace primero mediante argumentos metodológicos, y a continuación invocando el famoso mito del mundo que gira en torno a su eje.

Los argumentos metodológicos son extremadamente interesantes. No es decidiendo cuáles

son las especies que forman parte de un rebaño, sino analizando lo que hace un pastor como se puede decidir si el rey es o no una especie de pastor.

¿Qué es lo que caracteriza su tarea? En primer lugar el pastor se encuentra solo a la cabeza de su rebaño. En segundo lugar su trabajo consiste en proporcionar alimento a sus ovejas, en cuidarlas cuando están enfermas, en tocar música para agruparlas y guiarlas, en organizar su reproducción con el fin de obtener la mejor descendencia. Encontramos así claramente los temas típicos de la metáfora pastoral presentes en los textos orientales.

¿Cuál es, entonces, respecto a todo esto, la tarea del rey? Se halla solo, como el pastor, a la cabeza de la ciudad. Pero, ¿quién proporciona a la humanidad su alimento? ¿El rey? No. El labrador, el panadero. ¿Quién se ocupa de los hombres cuando están enfermos? ¿El rey? No. El médico. ¿Y quién les guía con la música? El titiritero y no el rey. Siendo así, muchos ciudadanos podrían reivindicar con suficiente legitimidad el título de «pastores de hombres». El político, como pastor del rebaño humano, cuenta con numerosos rivales. En consecuencia, si queremos descubrir lo que es real y esencialmente el político, deberemos apartarlo «de la multitud que lo rodea» y demostrar así por qué *no* es un pastor.

Platón recurre, pues, al mito del mundo que

gira en torno a su eje en dos movimientos sucesivos y de sentido contrario.

En una primera fase, cada especie animal pertenece al rebaño conducido por un Genio-Pastor. El rebaño humano se hallaba conducido por la propia divinidad. Disponía con toda profusión de los frutos de la tierra, no necesitaba refugio alguno, y después de la muerte los hombres resucitaban. Una frase capital añade: «Al tener a la divinidad por pastor, los hombres no necesitaban constitución política.»

En una segunda fase, el mundo giró hacia la dirección opuesta. Los dioses dejaron de ser los pastores de los hombres y éstos se encontraron abandonados a sí mismos. Pues les había sido dado el fuego. ¿Cuál sería entonces el papel del político? ¿Se convertiría *él* en pastor y ocuparía el lugar de la divinidad? De ninguna manera. A partir de ahora, su papel consistiría en tejer una sólida red para la ciudad. Ser un hombre político no iba a querer decir alimentar, cuidar y velar por el crecimiento de la descendencia, sino asociar: asociar diferentes virtudes, asociar temperamentos contrarios (fogosos o moderados), utilizando la «lanzadera» de la opinión pública. El arte real de gobernar consistía en reunir a los seres vivos «en una comunidad que reposara sobre la concordia y la amistad», y en tejer así «el más maravilloso de todos los tejidos». Toda la población, «esclavos y hombres libres envueltos en sus pliegues».

El político parece representar la más sistemá-

tica reflexión de la Antigüedad clásica sobre el tema del pastorado, que tanta importancia adquiriría en el Occidente cristiano. El hecho de que discutamos de ello parece demostrar que el tema, de origen oriental quizás, era lo suficientemente importante en tiempos de Platón como para merecer una discusión, pero queremos insistir en su dimensión, ya en aquel momento objeto de controversias.

Controversias que, por otra parte, no fueron absolutas. Platón admitió que el médico, el campesino, el titiritero y el pedagogo actuaran como pastores. Pero en cambio les prohibía que se mezclaran en actividades políticas. Lo dice explícitamente: ¿cómo podría el político encontrar tiempo para ir a ver a cada uno en particular, darle de comer, ofrecerle conciertos y curarle, en caso de enfermedad? Solamente un Dios de la Edad de Oro podría actuar así, o incluso, al igual que un médico o un pedagogo, ser responsable de la vida y del desarrollo de un pequeño número de individuos. Pero situados entre los dos —los dioses y los pastores— los hombres que detentan el poder político no son pastores. Su tarea no consiste en salvaguardar la vida de un grupo de individuos. Consiste en formar y asegurar la unidad de la ciudad. Dicho en pocas palabras, el problema político es el de la relación entre lo uno y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. El problema pastoral concierne a la vida de los individuos.

Todo esto puede parecer quizá muy lejano. Si

insisto en estos textos antiguos es porque nos muestran que este problema —o más bien esta serie de problemas— se plantearon desde muy pronto. Abarcan la historia occidental en su totalidad, y son de la mayor importancia para la sociedad contemporánea. Tienen que ver con las relaciones entre el poder político que actúa en el seno del Estado, en cuanto marco jurídico de la unidad, y un poder, que podríamos llamar «pastoral», cuya función es la de cuidar permanentemente de todos y cada uno, ayudarles, y mejorar su vida.

El famoso «problema del Estado providencia» no sólo no evidencia las necesidades o nuevas técnicas de gobierno del mundo actual, sino que debe ser reconocido por lo que es: una de las muy numerosas reapariciones del delicado ajuste entre el poder político, ejercido sobre sujetos civiles, y el poder pastoral, que se ejerce sobre individuos vivos.

Es evidente que no tengo la más mínima intención de volver a trazar la evolución del poder pastoral a través del cristianismo. Es fácil imaginar los inmensos problemas que esto plantearía: problemas doctrinales, como el del título de «buen pastor» dado a Cristo; problemas institucionales, como el de la organización parroquial, o el reparto de responsabilidades pastorales entre sacerdotes y obispos...

Mi único propósito es el de aclarar dos o tres aspectos que considero importantes en la evolu-

ción del pastorado, es decir, en la tecnología del poder.

1. En primer lugar, en relación con la responsabilidad. Hemos visto que el pastor debía asumir la responsabilidad del destino del rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular. En la concepción cristiana, el pastor debe poder dar cuenta, no sólo de cada una de las ovejas, sino de todas sus acciones, de todo el bien o el mal que son capaces de hacer, de todo lo que les ocurre.

Además, entre cada oveja y su pastor, el cristianismo concibe un intercambio y una circulación complejas de pecados y de méritos. El pecado de la oveja es también imputable al pastor. Deberá responder de él, el día del juicio final. Y a la inversa, al ayudar a su rebaño a encontrar la salvación, el pastor encontrará también la suya. Pero salvando a las ovejas corre el riesgo de perderse; si quiere salvarse a sí mismo debe correr el riesgo de perderse para los demás. Si se pierde el rebaño se verá expuesto a los mayores peligros. Pero dejemos estas paradojas a un lado. Mi meta consistía únicamente en señalar la fuerza de los lazos morales que asocian al pastor a cada miembro de su tribu. Y, sobre todo, quería recordar con fuerza que estos lazos no se referían solamente a la vida de los individuos, sino también a los más mínimos detalles de sus actos.

2. La segunda modificación importante tiene que ver con el problema de la obediencia. En la concepción hebraica, al ser Dios un pastor, el re-

baño que le sigue se somete a su voluntad y a su ley.

Por su parte, el cristianismo concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa. Este es, seguramente, uno de los puntos en los que el pastorado cristiano diverge radicalmente del pensamiento griego. Si un griego tenía que obedecer, lo hacía porque era la ley o la voluntad de la ciudad. Si surgía el caso de que obedeciera a la voluntad de algún particular (médico, orador o pedagogo), era porque esta persona había logrado persuadirle racionalmente. Y esto con una finalidad estrictamente determinada: curarse, adquirir una competencia, llevar a cabo la mejor elección.

En el cristianismo, el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. Su voluntad se cumple no por ser conforme a la ley, ni tampoco en la medida en que se ajuste a ella, sino principalmente por ser su *voluntad*. En las *Instituciones de los cenobitas*, de Casiano, se encuentran multitud de anécdotas edificantes en las cuales el monje halla su salvación ejecutando las órdenes más absurdas de su superior. La obediencia es una virtud. Lo cual significa que no es, como para los griegos, un medio provisional para alcanzar un fin, sino más bien un fin en sí. Es un estado permanente; las ovejas deben someterse permanentemente a sus pastores: *subditi*. Como dice san Benito, los monjes no viven según su libre albedrío, su voto es el de someterse a la au-

toridad de un abad: *ambulantes alieno judicio et imperio*. El cristianismo griego llamaba ἀπάθεια a este estado de obediencia. La evolución del sentido de esta palabra es significativa. En la filosofía griega ἀπάθεια designa el imperio que el individuo ejerce sobre sus pasiones, gracias al ejercicio de la razón. En el pensamiento cristiano, el πάθος es la voluntad ejercida sobre uno mismo, y para sí mismo. La ἀπάθεια nos libera de tal obstinación.

3. El pastorado cristiano supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de las ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. No basta con saber en qué estado se encuentra el rebaño. Hace falta conocer cómo se encuentra cada oveja. Este tema ya existía antes del pastorado cristiano, pero se amplificó considerablemente en tres sentidos diferentes: el pastor debe estar informado de las necesidades materiales de cada miembro del grupo y satisfacerlas cuando se hace necesario. Debe saber lo que ocurre, y lo que hace cada uno de ellos —sus pecados públicos— y, lo último pero no por ello menos importante, debe saber lo que sucede en el alma de cada uno, conocer sus pecados secretos, su progresión en la vía de la santidad.

Con el fin de asegurar este conocimiento individual, el cristianismo se apropió de dos instrumentos esenciales que funcionaban en el mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia. Los recogió pero sin alterarlos considerablemente.

Se sabe que el examen de conciencia estaba extendido entre los pitagóricos, los estoicos y los epicúreos, que veían en él una forma de contabilizar cada día el mal y el bien realizados respecto a los deberes de cada uno. Así, cada cual podía medir su progreso en la vía de la perfección, por ejemplo, el dominio de uno mismo y el imperio ejercido sobre las propias pasiones. La dirección de conciencia también predominaba en ciertos ambientes cultos, pero tomaba entonces la forma de consejos dados —a veces retribuidos— en circunstancias particularmente difíciles: en la aflicción o cuando se sufría una racha de mala suerte.

El pastorado cristiano asociaba estrechamente estas dos prácticas. La dirección de conciencia constituía un lazo permanente: la oveja no se dejaba conducir con el único fin de atravesar victoriosamente algún paso difícil, se dejaba conducir a cada instante. Ser guiado constituía un estado, y uno estaba fatalmente perdido si intentaba escapar. La eterna cantinela reza de la siguiente manera: quien no soporta ningún consejo se marchita como una hoja muerta. En cuanto al examen de conciencia, su propósito no era cultivar la conciencia de uno mismo, sino permitir que se abriera por completo a su director para revelarle las profundidades del alma.

Existen numerosos textos ascéticos y monásticos del siglo I que versan sobre el lazo entre la dirección y el examen de conciencia, y muestran hasta qué punto estas técnicas eran capitales para

el cristianismo, y cuál era ya su grado de complejidad. Lo que yo quisiera subrayar es que traducen la aparición de un fenómeno muy extraño en la civilización grecorromana, esto es, la organización de un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo y la confesión a otra persona.

4. Hay otra transformación, la más importante quizá. Todas estas técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia «mortificación» en este mundo. La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo. No es la primera vez que nos encontramos con el tema pastoral asociado a la muerte, pero su sentido es diferente al de la idea griega del poder político. No se trata de un sacrificio para la ciudad: la mortificación cristiana es una forma de relación con uno mismo. Es un elemento, una parte integrante de la identidad cristiana.

Podemos decir que el pastorado cristiano ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos imaginaron. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que parece no tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive a través del sacrificio de los ciudadanos. Nuestras sociedades han de-

mostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos —el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño— en eso que llamamos los Estados modernos.

Como se habrán dado cuenta, lo que he intentado hacer esta tarde no es resolver un problema, sino sugerir una forma de abordar un problema. El problema es semejante a aquellos sobre los cuales he estado trabajando desde mi primer libro sobre la locura y la enfermedad mental. Como ya les dije anteriormente, este problema se ocupa de las relaciones entre experiencias (como la locura, la enfermedad, la transgresión de leyes, la sexualidad y la identidad), saberes (como la psiquiatría, la medicina, la criminología, la sexología y la psicología) y el poder (como el poder que se ejerce en las instituciones psiquiátricas y penales, así como en las demás instituciones que tratan del control individual).

Nuestra sociedad ha desarrollado un sistema de saber muy complejo, y las estructuras de poder más sofisticadas: ¿en qué nos ha convertido este tipo de conocimiento, este tipo de poder? ¿De qué manera se encuentran relacionadas esas experiencias fundamentales de la locura, el sufrimiento, la muerte, el crimen, el deseo, la individualidad? Estoy convencido de que jamás hallaré la respuesta, pero esto no significa que debamos renunciar a plantear la pregunta.

II

He intentado mostrar cómo el cristianismo primitivo configuró la idea de una influencia pastoral, que se ejerce continuamente sobre los individuos a través de la demostración de su verdad particular. Y he intentado mostrar hasta qué punto esta idea del poder pastoral era ajena al pensamiento griego, a pesar de un cierto número de imitaciones tales como el examen de conciencia práctico y la dirección de conciencia.

Ahora me gustaría, efectuando un salto de varios siglos, describir otro episodio que ha resultado en sí mismo particularmente importante en la historia de este gobierno de los individuos por su propia verdad.

Este ejemplo se refiere a la formación del Estado en el sentido moderno del término. Si establezco esta conexión histórica no es, evidentemente, para sugerir que el aspecto pastoral del poder desapareció durante el curso de los diez grandes siglos de la Europa cristiana, católica y romana, pero me parece que, contrariamente a lo que era de esperar, este período no fue el del pastorado triunfante. Ello se debe a distintas razones. Algunas son de naturaleza económica: el pastorado de las almas es una experiencia típicamente urbana, difícilmente conciliable con la pobreza y la economía rural extensiva de comienzos de la Edad Media. Las demás razones son de naturaleza cultural: el pastorado es una técnica complicada que requiere un cierto nivel de cultura,

tanto por parte del pastor como por parte del rebaño. Otras razones se refieren a la estructura sociopolítica. El feudalismo desarrolló entre los individuos un tejido de lazos personales de un tipo muy distinto al del pastorado.

No es que pretenda afirmar que la idea de un gobierno pastoral de los hombres desapareciera por completo de la Iglesia medieval. En realidad, permaneció durante este período y hasta puede decirse que tuvo gran vitalidad. Dos series de hechos tienden a demostrarlo. En primer lugar, las reformas que habían sido llevadas a cabo en el seno de la Iglesia, en particular en las órdenes monásticas —las diferentes reformas tenían lugar, sucesivamente, en el interior de los monasterios existentes—, tenían por finalidad restablecer el rigor del orden pastoral entre los monjes. En cuanto a las órdenes de nueva creación, dominicos y franciscanos, se propusieron, sobre todo, efectuar un trabajo pastoral entre los fieles. En el curso de sus crisis sucesivas, la Iglesia intentó continuamente recobrar sus funciones pastorales. Pero hay más. A lo largo de toda la Edad Media se asiste, en la propia población, al desarrollo de una larga serie de luchas cuyo precio era el poder pastoral. Los que critican a la Iglesia por incumplir sus obligaciones, rechazan su estructura jerárquica y buscan formas más o menos espontáneas de comunidad, en la que el rebaño pueda encontrar al pastor que necesita. Esta búsqueda de una expresión pastoral reviste numerosos aspectos: a veces, como en el caso de los valden-

ses, provocó luchas de una terrible violencia; en otras ocasiones fue pacífica, como sucedió con la comunidad de los Frères de la Vie. A veces suscitó movimientos de una amplitud muy extensa como los husitas, otras fermentó en grupos limitados como el de los Amis de Dieu de l'Oberland. Podía suceder que estos movimientos estuvieran próximos a la herejía, como en el caso de los begardos, o que fueran movimientos ortodoxos rebeldes que se agitaban en el seno mismo de la Iglesia (como en el caso de los oratorianos de Italia, en el siglo XV).

Evoco todo esto de manera muy alusiva con el único fin de insistir en que, si bien el pastorado no se instituyó como un gobierno efectivo y práctico de los hombres durante la Edad Media, sí que fue una preocupación permanente y el objeto de luchas incesantes. A lo largo de todo este período se manifestó un deseo intenso de establecer relaciones pastorales entre los hombres y esta aspiración afectó tanto a la corriente mística como a los grandes sueños milenaristas.

Es evidente que mi intención no es tratar aquí el problema de la formación de los Estados. Ni tampoco explorar los diferentes procesos económicos, sociales y políticos de donde proceden. Mi pretensión tampoco es la de analizar los diferentes mecanismos e instituciones que utilizan los Estados para asegurar su permanencia. Me gustaría solamente proponer algunas indicaciones fragmentarias sobre algo que se encuentra a mitad de camino entre el Estado, como tipo de organi-

zación política y sus mecanismos, a saber, el tipo de racionalidad implicada en el ejercicio del poder de Estado.

Ya lo he mencionado en mi primera conferencia. Más que preguntarse si las aberraciones del poder de Estado son debidas a excesos de racionalismo o de irracionalismo, me parece que sería más correcto ceñirse al tipo específico de racionalidad política producida por el Estado.

Después de todo, y por lo menos a ese respecto, las prácticas políticas se parecen a las científicas: no se aplica «la razón en general», sino siempre un tipo muy específico de racionalidad.

Llama la atención el hecho de que la racionalidad del poder de Estado siempre fuera reflexiva y perfectamente consciente de su singularidad. No estaba encerrada en prácticas espontáneas y ciegas, ni tampoco fue descubierta por ningún tipo de análisis retrospectivo. Se formuló, particularmente, en los cuerpos de doctrina: *la razón de Estado* y *la teoría de la policía*. Sé que estas dos expresiones adquirieron enseguida un sentido estrecho y peyorativo. Pero durante los aproximadamente ciento cincuenta o doscientos años, durante los cuales se formaron los Estados modernos, su sentido era mucho más amplio que el de hoy en día.

La doctrina de la razón de Estado intentaba definir en qué medida los principios y los métodos del gobierno estatal diferían, por ejemplo, de la manera en que Dios gobernaba el mundo, el padre su familia, o un superior su comunidad.

En cuanto a la doctrina de la policía, define la naturaleza de los objetos de actividad racional del Estado, define la naturaleza de los objetivos que persigue y la forma general de los instrumentos que emplea.

Es, pues, de este sistema de racionalidad del que quisiera hablar ahora. Pero hay que comenzar por dos preliminares: 1) habiendo publicado Meinecke uno de los libros más importantes sobre la razón de Estado, hablaré, esencialmente, de la teoría de la policía; 2) Alemania e Italia se enfrentaron a las mayores dificultades para constituirse en Estados, y son los dos países que produjeron el mayor número de reflexiones sobre la razón de Estado y la policía. Remitiré con frecuencia a textos italianos y alemanes.

Comencemos con la *razón de Estado*. He aquí algunas definiciones:

BOTERO: «El conocimiento perfecto de los medios a través de los cuales los Estados se forman, se refuerzan, permanecen y crecen».

PALAZZO (*Discurso sobre el gobierno y la verdadera razón de Estado*, 1606): «Un método o arte nos permite descubrir cómo hacer reinar el orden y la paz en el seno de la República».

CHEMNITZ (*De ratione Status*, 1647): «Cierta consideración política necesaria para todos los asuntos públicos, los consejos y los proyectos, cuya única meta es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado, para lo cual se emplean los métodos más rápidos y cómodos».

Me detendré a considerar algunos rasgos co-

munes de estas dos definiciones.

1. La razón de Estado se considera como un «arte», esto es, una técnica en conformidad con ciertas reglas. Estas reglas no pertenecen, simplemente, a las costumbres o a las tradiciones, sino también al conocimiento: al conocimiento racional. Hoy en día, la expresión *razón de Estado* evoca «arbitrariedad» o «violencia». Pero en aquella época, se entendía por ello una racionalidad propia del arte de gobernar los Estados.

2. ¿De dónde infiere este arte específico de gobernar su razón de ser? La respuesta a esta pregunta provoca el escándalo del naciente pensamiento político. Y, sin embargo, es muy sencilla: el arte de gobernar es racional si la reflexión le lleva a observar la naturaleza de lo que es gobernado, en este caso el *Estado*.

Ahora bien, proferir semejante banalidad significa romper con una tradición a la vez cristiana y judicial, una tradición que sostenía que el gobierno era esencialmente justo. Representaba todo un sistema de leyes: leyes humanas, ley natural, ley divina.

Existe a este propósito un texto muy revelador de Santo Tomás. Recuerda que «el arte debe, en su ámbito, imitar lo que la naturaleza realiza en el suyo», solamente es razonable bajo esta condición. En el gobierno de su reino, el rey debe imitar el gobierno de la naturaleza por Dios, e incluso el gobierno del cuerpo por el alma. El rey debe fundar las ciudades exactamente igual que Dios creó el mundo, o como el alma dio forma al

cuerpo. El rey también ha de conducir a los hombres hacia su finalidad, tal y como lo hace Dios con los seres naturales o el alma al dirigir el cuerpo. ¿Y cuál es la finalidad del hombre? ¿Lo que resulta bueno para el cuerpo? No. Porque entonces sólo necesitaría de un médico, no de un rey. ¿La riqueza? Tampoco, porque entonces bastaría con un administrador. ¿La verdad? Ni siquiera eso. Porque entonces sólo se necesitaría a un maestro. El hombre necesita de alguien capaz de abrirle el camino de la felicidad celeste a través de su conformidad, aquí en la tierra, con lo *honestum*.

Como vemos, el arte de gobernar tiene por modelo a Dios cuando impone sus leyes sobre sus criaturas. El modelo de gobierno racional propuesto por santo Tomás no es un modelo político, mientras que, bajo la denominación de «razón de Estado», los siglos XVI y XVII buscaron principios susceptibles de guiar en la práctica a un gobierno. Su interés no se centra ni en la naturaleza, ni en sus leyes en general. Su interés se centra en lo que es el Estado, lo que son sus exigencias.

Y así es como podemos comprender el escándalo religioso que levantó este tipo de investigación. Explica por qué la razón de Estado fue asimilada al ateísmo. En Francia, particularmente, esta expresión que nació en un contexto político, fue comúnmente asociada con la del ateísmo.

3. La razón de Estado también se opone a otra tradición. En *El Príncipe*, el problema de Maquiavelo consiste en saber si es posible prote-

ger contra enemigos, interiores o exteriores, una provincia o un territorio adquiridos por herencia o por conquista. Todo el análisis de Maquiavelo intenta definir aquello que asegura o refuerza el lazo entre el príncipe y el Estado, mientras que el problema planteado por la razón de Estado es el de la existencia misma y el de la de la naturaleza del Estado. Por este motivo los teóricos de la razón de Estado procuraron permanecer tan alejados de Maquiavelo como fuera posible; éste tenía mala reputación, y no podían considerar que su problema fuera el mismo que el de ellos. Por el contrario, quienes se oponían a la razón de Estado, intentaron comprometer este nuevo arte de gobernar, denunciando en él la herencia de Maquiavelo. Pese a las confusas polémicas que se desarrollaron un siglo después de la redacción del *Príncipe*, la *razón de Estado* supone, sin embargo, la emergencia de un tipo de racionalidad extremadamente —aunque sólo en parte— diferente de la de Maquiavelo.

La finalidad de semejante arte de gobernar consiste precisamente en no reforzar el poder que un príncipe puede ejercer sobre su dominio. Su finalidad consiste en reforzar el propio Estado. Este es uno de los rasgos más característicos de todas las definiciones que los siglos XVI y XVII propusieron. El gobierno racional se resume, por decirlo de alguna manera, en lo siguiente: teniendo en cuenta la naturaleza del Estado, éste puede vencer a sus enemigos durante un período de tiempo indeterminado. Y solamente es capaz de

hacerlo si aumenta su propia potencia. Y si sus enemigos también lo hacen. El Estado cuya única preocupación fuera el mantenerse acabaría, sin duda, por caer en el desastre. Esta idea es de la mayor importancia y se halla ligada a una nueva perspectiva histórica. En definitiva, supone que los Estados son realidades que deben, necesariamente, resistir durante un período histórico de una duración indefinida, en una área geográfica en litigio.

4. Por último, podemos darnos cuenta de que la razón de Estado, en el sentido de un gobierno racional capaz de aumentar la potencia del Estado en consonancia con el mismo, presupone la constitución de cierto tipo de saber. El gobierno no es posible si la fuerza de Estado no es conocida, y de esta manera puede mantenerse. La capacidad del Estado y los medios para aumentarla deben ser conocidos, de la misma manera que la fuerza y la capacidad de los demás Estados. El Estado gobernado debe ser capaz de resistir a los demás. El gobierno no debe, pues, limitarse a aplicar exclusivamente los principios generales de la razón, de la sabiduría y de la prudencia. Un saber se hace necesario; un saber concreto, preciso y que se ajuste a la potencia del Estado. El arte de gobernar característico de la razón de Estado se encuentra íntimamente ligado al desarrollo de lo que se ha llamado *estadística* o *aritmética* política, es decir, el conocimiento de las fuerzas respectivas de los diferentes Estados. Tal

conocimiento era indispensable para el buen gobierno.

En resumen: la razón de Estado no es un arte de gobernar según leyes divinas, naturales o humanas. No necesita respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno en consonancia con la potencia del Estado. Es un gobierno cuya meta consiste en aumentar esta potencia en un marco extensivo y competitivo.

Los autores del siglo XVI y XVII entienden, por por lo tanto, por «policía» algo muy distinto a lo que nosotros entendemos. Merecería la pena estudiar por qué la mayoría de estos autores son italianos o alemanes, pero dejémoslo. Por «policía», ellos no entienden una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado.

Con ánimo de ser claro y sencillo, ilustraré mi propósito con un texto que tiene que ver a la vez con la utopía y el proyecto. Es una de las primeras utopías —programas— para un Estado dotado de policía. Turquet de Mayenne la elaboró y la presentó en 1611 a los Estados generales de Holanda. En su libro *La ciencia en el gobierno de Luis XIV*, J. King llama la atención sobre la importancia de esta extraña obra, cuyo título, *De la monarquía aristodemocrática*, basta para demostrar qué es lo importante para su autor; no se trata tanto de escoger entre los distintos tipos de constitución como de combinarlas para un fin

vital: el Estado. Turquet llama también al Estado, Ciudad, República e incluso Policía.

He aquí la organización que propone Turquet. Cuatro grandes dignatarios secundan al rey. Uno está encargado de la justicia, el segundo del ejército, el tercero de la hacienda, es decir, de los impuestos y de los recursos del rey; el cuarto, de la *policía*. Parece que el papel de este dignatario fuera esencialmente moral. Según Turquet, debía inculcar a la población «modestia, caridad, fidelidad, asiduidad, cooperación amistosa y honestidad». Reconocemos aquí la idea tradicional: la virtud del sujeto asegura el buen funcionamiento del reino. Pero cuando se entra en detalles, la perspectiva se vuelve diferente.

Turquet sugiere que se creen en cada provincia consejos encargados de mantener la ley y el orden. Habrá dos de ellos para vigilar a las personas y otros dos para vigilar los bienes. El primer consejo, el encargado de las personas, debía preocuparse de los aspectos positivos, activos y productivos de la vida. O dicho de otra manera, se ocuparía de la educación, determinaría los gustos y las aptitudes de cada uno y escogería las ocupaciones útiles de cada cual: toda persona de más de veinticinco años debía estar inscrita en un registro en el que se indicaba su profesión. Los que no se hallaran empleados de una forma útil eran considerados como la escoria de la sociedad.

El segundo consejo debía ocuparse de los aspectos negativos de la vida: de los pobres (viudas, huérfanos, ancianos) que necesitaran ayuda, de las

personas sin empleo, de aquellos cuyas actividades exigían una ayuda pecuniaria (no se les podía cobrar interés), pero también de la salud pública (enfermedades, epidemias) y de accidentes, tales como los incendios o las inundaciones.

Uno de los consejos encargados de los bienes debía especializarse en las mercancías y productos manufacturados. Debía indicar qué había que producir, y cuál era la forma de hacerlo, pero igualmente tenía que controlar los mercados y el comercio. El cuarto consejo vigilaría la «hacienda», es decir el territorio y el espacio, controlaría los bienes privados, las herencias y las ventas, reformaría los derechos señoriales y se ocuparía de las carreteras, de los ríos, de los edificios públicos y de los bosques.

En buena medida, este texto se asemeja a las utopías políticas tan frecuentes de la época. Pero también es contemporáneo de las grandes discusiones teóricas sobre la razón de Estado y la organización administrativa de las monarquías. Es altamente representativo de lo que debieron ser, en el espíritu de la época, las tareas de un Estado gobernado según la tradición.

¿Qué es lo que demuestra?

1. La «policía» aparece como una administración que dirige el Estado, junto con la justicia, el ejército y la hacienda. Es verdad. Sin embargo, abarca todo lo demás. Como explica Turquet, extiende sus actividades a todas las situaciones, a todo lo que los hombres realizan o

emprenden. Su ámbito abarca la justicia, la finanza y el ejército.

2. La *política* lo abarca todo. Pero desde un punto de vista muy singular. Los hombres y las cosas son contemplados desde sus relaciones: la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que se intercambia sobre el mercado. También se interesa por la forma en que viven, por las enfermedades y los accidentes a los que se exponen. Lo que la policía vigila es al hombre en cuanto activo, vivo y productivo. Turquet emplea una expresión muy notable: «El hombre es el verdadero objeto de la policía».

3. Bien podría calificarse de totalitaria semejante intervención en las actividades humanas. ¿Qué fines se persiguen? Se dividen en dos categorías. En primer lugar, la policía tiene que ver con todo lo que constituye la ornamentación, la forma y el esplendor de una ciudad. El esplendor no tiene únicamente que ver con la belleza de un Estado organizado a la perfección, sino también con su potencia y su vigor. Así, la policía asegura el vigor del Estado y lo coloca en primer plano. En segundo lugar, el otro objetivo de la policía es el de desarrollar las relaciones de trabajo y de comercio entre los hombres, así como la ayuda y la asistencia mutua. Aquí también, la palabra que emplea Turquet es importante: la policía debe asegurar la «comunicación» entre los hombres, en el sentido amplio de la palabra. Pues de otra forma los hombres no podrían vivir, o su vida se-

ría precaria y miserable, y se encontraría perpetuamente amenazada.

Podemos reconocer aquí, me parece, una idea que es importante. En cuanto forma de intervención racional que ejerce un poder político sobre los hombres, el papel de la policía consiste en proporcionarles un poco más de vida, y al hacerlo, proporcionar al Estado, también, un poco más de fuerza. Esto se realiza por el control de la «comunicación», es decir, de las actividades comunes de los individuos (trabajo, producción, intercambio, comodidades).

Ustedes objetarán: pero si se trata sólo de la utopía de algún oscuro autor. ¡No puede inferir de ella consecuencias que sean significativas! Pero yo, por mi parte, afirmo que el libro de Turquet no es más que un ejemplo de una inmensa literatura que circulaba en la mayoría de los países europeos de aquella época. El hecho de que sea excesivamente simple, y, sin embargo, muy detallado evidencia con la mayor claridad características que no se podían reconocer en todas partes. Me gustaría sostener, ante todo, que estas ideas no nacieron abortadas. Se difundieron a lo largo de los siglos XVII y XVIII, o bien en forma de políticas concretas (como el cameralismo o el mercantilismo), o bien en cuanto materias de enseñanza (la *Polizeiwissenschaft* alemana; no olvidemos que con este título se enseñó en Alemania la ciencia de la administración).

Estas son las dos perspectivas que quisiera, no estudiar, pero sí al menos sugerir. Empezaré por

referirme a un compendio administrativo francés, y a continuación a un manual alemán.

1. Cualquier historiador conoce el *Compendium* de Delamare. A comienzos del siglo XVIII este historiador emprendió la compilación de reglamentos de policía de todo el reino. Se trata de una fuente inagotable de informaciones del mayor interés. Mi propósito aquí radica en mostrar la concepción general de la policía que indujo a Delamare a formular semejante cantidad de reglas y de reglamentos.

Delamare explica que existen once cosas que la policía debe controlar dentro del Estado: 1) la religión, 2) la moralidad, 3) la salud, 4) los abastecimientos, 5) las carreteras, los canales y puertos, y los edificios públicos, 6) la seguridad pública, 7) las artes liberales (a grandes rasgos, las artes y las ciencias), 8) el comercio, 9) las fábricas, 10) la servidumbre y los labradores, y 11) los pobres.

La misma clasificación caracteriza todos los tratados relativos a la policía. Igual que en el programa utópico de Turquet, con excepción del ejército, de la justicia en un sentido estricto y de los impuestos directos, la policía vigila aparentemente todo. Se puede decir lo mismo con otras palabras: el poder real se afirmó contra el feudalismo gracias al apoyo de una fuerza armada, así como al desarrollo de un sistema judicial y al establecimiento de un sistema fiscal. Así es como se ejercía tradicionalmente el poder real. Ahora bien, el término de «policía» designa el conjunto que cu-

bre el nuevo ámbito en el cual el poder político y administrativo centralizados pueden intervenir.

Pero, ¿cuál es entonces la lógica que funciona detrás de la intervención en los ritos culturales, las técnicas de producción en pequeña escala, la vida intelectual y la red de carreteras?

La respuesta de Delamare parece un poco dubitativa. Comienza diciendo que la policía vela por todo lo que se refiere a la «*felicidad*» de los hombres, y añade: la policía vela por todo lo que regula la «*sociedad*» (las relaciones sociales) que prevalece entre los hombres. De pronto, también afirma que la policía vela sobre lo que está *vivo*. Esta es la definición sobre la cual me voy a detener. Es la más original y aclara las otras dos; incluso el propio Delamare insiste en ello. He aquí cuáles son sus observaciones sobre los once objetos de la policía. La policía se ocupa de la religión, evidentemente no desde el punto de vista de la verdadera dogmática, sino desde el punto de vista de la calidad moral de la vida. Al velar sobre la salud y los abastecimientos, se preocupa de la preservación de la vida; tratándose del comercio, de las fábricas, de los obreros, de los pobres y del orden público, se ocupa de las comodidades de la vida. Al velar sobre el teatro, la literatura, los espectáculos, su objeto son los placeres de la vida. En pocas palabras, la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil y lo superfluo. Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga algo más que vivir.

Así enlazamos con el resto de las definicio-

nes que propone Delamare: «El único objetivo de la policía es el de conducir al hombre a la mayor felicidad de la que pueda gozar en esta vida». De nuevo, la policía vela sobre las ventajas que ofrece exclusivamente la vida en sociedad.

2. Echemos ahora una ojeada a los manuales alemanes. Fueron utilizados un poco más tarde para enseñar la ciencia de la administración. Esta enseñanza se impartió en diversas universidades, en particular en Gotinga, y revistió una importancia muy grande para la Europa occidental. Ahí es donde se formaron los funcionarios prusianos, austríacos y rusos, los que llevaron a cabo las reformas de José II y de Catalina la Grande. Algunos franceses, sobre todo en los círculos allegados a Napoleón, conocían muy bien las doctrinas de la *Polizeiwissenschaft*.

¿Qué se encontraba en estos manuales?

En su *Liber de Politia*, Huhenthal distinguía las rúbricas siguientes: el número de ciudadanos, la religión y la moralidad, la salud, la alimentación, la seguridad de las personas y de las cosas (en particular respecto a los incendios y a las inundaciones), la administración de la justicia, los objetos de agrado y de placer de los ciudadanos (cómo alcanzarlos y cómo moderarlos). A continuación sigue una serie de capítulos sobre los ríos, los bosques, las minas, las salinas, la vivienda y, por fin, varios capítulos sobre los diferentes medios de adquirir bienes para la agricultura, la industria o el comercio.

En su *Compendio para la policía*, Wilebrand

aborda sucesivamente la moralidad, las artes y oficios, la salud, la seguridad, y, por último, los edificios públicos y el urbanismo. Al menos en lo que respecta a los temas, no existe mucha diferencia con las afirmaciones de Delamare.

Pero el más importante de estos textos es el de Justi, *Elementos de policía*. El objetivo específico de la policía se define todavía como la vida en sociedad de individuos vivos. Von Justi organiza, sin embargo, su obra de forma un poco diferente. Comienza por estudiar lo que él llama los «bienes rurales del Estado», es decir, el territorio. Lo considera bajo dos aspectos: cómo está poblado (ciudad y campo), cómo son sus habitantes (número, crecimiento geográfico, salud, mortalidad, emigración). A continuación, von Justi analiza los «bienes y los efectos», es decir, las mercancías, los productos manufacturados, así como su circulación, que plantea problemas relacionados con su coste, crédito y curso. Finalmente, la última parte está dedicada a la conducta de los individuos: su moralidad, sus capacidades profesionales, su honradez y su respeto a la ley.

A mi modo de ver, la obra de Justi es una demostración mucho más elaborada de la evolución del problema de la policía que la «Introducción» de Delamare a su compendio de reglamentos. Esto se debe a cuatro razones.

En primer lugar, von Justi define en términos mucho más claros la paradoja central de la *policía*. La policía, explica, es lo que permite al Estado aumentar su poder y ejercer su fuerza en toda

su amplitud. Por otro lado, la policía debe mantener a los ciudadanos felices, entendiendo por felicidad la supervivencia, la vida y una vida mejor. Define perfectamente lo que considera la finalidad del arte moderno de gobernar o de la racionalidad estatal: desarrollar estos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal modo que su desarrollo refuerce la potencia del Estado.

Acto seguido, von Justi establece una distinción entre esta tarea, que llama, igual que hacen sus contemporáneos, *Polizzei*, y la *Politik, die Politik. Die Politik* es fundamentalmente una tarea negativa. Consiste para el Estado en luchar contra los enemigos tanto del interior como del exterior. La *Polizei*, por el contrario, es una tarea positiva: consiste en favorecer, a la vez, la vida de los ciudadanos y la potencia del Estado.

Y aquí radica un punto importante: von Justi insiste mucho más que Delamare en una noción que iba a volverse cada vez más importante durante el siglo XVIII: la población. La población se definía como un grupo de individuos vivos. Sus características eran las de todos los individuos que pertenecían a una misma especie, viviendo unos al lado de otros. (Se caracterizaban así por sus tasas de mortalidad y de fecundidad, estaban sujetos a epidemias y a fenómenos de superpoblación, presentaban cierto tipo de reparto territorial.) Es cierto que Delamare empleaba el término «vida» para definir el objeto de la policía, pero no insistía en ello demasiado. A lo largo del

siglo XVIII, y sobre todo en Alemania, vemos que lo que es definido como objeto de la policía es la población, es decir, un grupo de individuos que viven en un área determinada.

Y por fin, basta con leer a von Justi para darse cuenta de que no se trata solamente de una utopía, como sucedía con Turquet, ni de un compendio de reglamentos sistemáticamente clasificados. Von Justi pretende elaborar una *Polizeiwissenschaft*. Su libro no es una simple lista de prescripciones. Es también un prisma a través del cual se puede observar el Estado, es decir, su territorio, riquezas, población, ciudades, etc. Von Justi asocia la «estadística» (la descripción de los Estados) y el arte de gobernar. La *Polizeiwissenschaft* es a la vez un arte de gobernar y un método para analizar la población que vive en un territorio.

Tales consideraciones históricas deben parecer muy lejanas e inútiles respecto de nuestras preocupaciones actuales. No llegaré tan lejos como Hermann Hesse cuando afirma que solamente es fecunda «la referencia constante a la historia, al pasado, a la antigüedad». Pero la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta. Durante siglos, la religión no ha podido soportar que se narrara su propia historia. Hoy en día nuestras escuelas de racionalidad tampoco aprecian que

se escriba su historia, lo cual es, sin duda, significativo.

Lo que he querido mostrar ha sido una línea de investigación. Estos no son sino rudimentos de un estudio sobre el cual trabajo desde hace dos años. Se trata del análisis histórico de lo que, con una expresión obsoleta, podríamos llamar el arte de gobernar.

Este estudio se fundamentó en un cierto número de postulados básicos, que resumiré de la siguiente manera:

1. El poder no es una sustancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos. Y estas relaciones son específicas: dicho de otra manera, no tienen nada que ver con el intercambio, la producción y la comunicación, aunque estén asociadas entre ellas. El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva. Un hombre encadenado y azotado se encuentra sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder. Pero si se consigue que hable, cuando su único recurso habría sido el de conseguir sujetar su lengua, prefiriendo la muerte, es que se le ha obligado a comportarse de una cierta manera. Su libertad ha sido sometida al poder. Ha sido sometido al gobierno. Si un individuo es capaz de permanecer libre, por muy limitada que sea su libertad, el poder puede someterle al gobierno.

No hay poder sin que haya rechazo o rebelión en potencia.

2. En lo que respecta a las relaciones entre los hombres existen innumerables factores que determinan el poder. Y, sin embargo, la racionalización no deja de proseguir su tarea y de revestir formas específicas. Difiere de la racionalización propia de los procesos económicos, y de las técnicas de producción y de comunicación; difiere también de la del discurso científico. El gobierno de los hombres por los hombres —ya forme grupos modestos o importantes, ya se trate del poder de los hombres sobre las mujeres, de los adultos sobre los niños, de una clase sobre otra, o de una burocracia sobre una población— supone cierta forma de racionalidad, y no de violencia instrumental.

3. En consecuencia, los que resisten o se rebelan contra una forma de poder no pueden satisfacerse con denunciar la violencia o criticar una institución. No basta con denunciar la razón en general. Lo que hace falta volver a poner en tela de juicio es la forma de racionalidad existente. La crítica al poder ejercido sobre los enfermos mentales o los locos no puede limitarse a las instituciones psiquiátricas; tampoco pueden satisfacerse con denunciar las prisiones, como instituciones totales, quienes cuestionan el poder de castigar. La cuestión es: ¿cómo se racionalizan semejantes relaciones de poder? Plantearla es la única manera de evitar que otras instituciones,

con los mismos objetivos y los mismos efectos, ocupen su lugar.

Durante siglos, el Estado ha sido una de las formas de gobierno humano más notables, una de las más temibles también.

Resulta muy significativo que la crítica política haya reprochado al Estado el hecho de ser, simultáneamente, un factor de individualización y un principio totalitario. Basta con observar la racionalidad del Estado en cuanto surge, y comprobar cuál fue su primer proyecto de policía para comprender cómo, desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponerle el individuo y sus intereses es igual de dudoso que oponerle la comunidad y sus exigencias.

La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Primero se enraizó en la idea de un poder pastoral, y después en la de razón de Estado. La individualización y la totalización son efectos inevitables. La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política.

3. VERDAD, INDIVIDUO Y PODER

Una entrevista con Michel Foucault
25 de octubre de 1982.

Pregunta: ¿Por qué decidió venir a la Universidad de Vermont?

Respuesta: Vine para intentar explicar con mayor precisión, a algunas personas, qué tipo de trabajo estoy haciendo, descubrir qué tipo de trabajo están ellas haciendo y establecer relaciones permanentes. No soy un escritor, ni un filósofo, ni tampoco una gran figura de la vida intelectual: soy un profesor. Existe un fenómeno social que me perturba mucho. Desde 1960, algunos profesores se están convirtiendo en hombres públicos, con las mismas obligaciones. No quiero ser un profeta y decir: «Por favor, siéntense, lo que tengo que decir es muy importante». He venido para discutir un trabajo común.

P.: La mayoría de las veces se le califica de «filósofo», pero también de «historiador», de «estructuralista» y de «marxista». El título de su cátedra en el Collège de France es «profesor de historia de los sistemas del pensamiento». ¿Qué significa esto?

R.: No creo que sea necesario saber exacta-

mente lo que soy. En la vida y en el trabajo lo más interesante es convertirse en algo que no se era al principio. Si se supiera al empezar un libro lo que se iba a decir al final, ¿cree usted que se tendría el valor para escribirlo? Lo que es verdad de la escritura y de la relación amorosa también es verdad de la vida. El juego merece la pena en la medida en que no se sabe cómo va a terminar.

Mi campo es la historia del pensamiento. El hombre es un ser pensante. La forma en que piensa está relacionada con la sociedad, la política, la economía y la historia, y también está relacionada con categorías muy generales y universales, y con estructuras formales. Pero el pensamiento es algo distinto de las relaciones sociales. El modo en que la gente piensa, en realidad no está correctamente analizado por las categorías de la lógica. Entre la historia social y los análisis formales del pensamiento hay un camino, un sendero —quizá muy estrecho— que es el camino del historiador del pensamiento.

P.: En la *Historia de la sexualidad*, usted se refiere a la persona que «trastoca las leyes establecidas y que de alguna manera anticipa la libertad futura». ¿Considera usted su propia obra desde alguna perspectiva semejante?

R.: No. Durante un período más bien largo, la gente me pedía que les dijera lo que iba a suceder y que les diera un programa para el futuro. Sabemos muy bien que, incluso con las mejores intenciones, estos programas se convierten en una

herramienta, en un instrumento de opresión. Rousseau, un enamorado de la libertad, fue utilizado durante la revolución francesa para construir un modelo social de opresión. A Marx le hubiera horrorizado el estalinismo y el leninismo. Mi papel —y ésta es una palabra demasiado enfática— consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en el espíritu de la gente, ése es el papel del intelectual.

P.: En sus textos parece usted fascinado por figuras que existen en los límites de la sociedad: locos, leprosos, criminales, desviados, hermafroditas, criminales, pensadores oscuros. ¿Por qué?

R.: Se me ha reprochado a veces el hecho de seleccionar pensadores marginales en lugar de tomar ejemplos de la gran corriente de la historia. Mi respuesta será algo *snob*: es imposible considerar oscuras a figuras como Bopp o Ricardo.

P.: Pero, ¿cómo explicar su interés por los proscritos de la sociedad?

R.: Trabajo con personajes y procesos oscuros por dos razones: los procesos políticos y sociales que estructuraron las sociedades europeas occidentales no son demasiado claros, han sido olvidados o se han convertido en habituales. Forman parte de nuestro paisaje más familiar, y no los vemos. Pero, en su día, la mayoría de ellos escan-

dalizaron a la gente. Uno de mis objetivos es mostrar que muchas de las cosas que forman parte de su paisaje —la gente piensa que son universales —no son sino el resultado de algunos cambios históricos muy precisos. Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana. Muestran la arbitrariedad de las instituciones y muestran cuál es el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse.

P.: Sus textos encierran en el fondo una emotividad poco frecuente en los análisis académicos: angustia en *Vigilar y castigar*, desdén en *Las palabras y las cosas*, rabia y tristeza en la *Historia de la locura*.

R.: Cada una de mis obras es parte de mi propia biografía. Por algún motivo he tenido ocasión de vivir y sentir estas cosas. Por tomar un ejemplo sencillo, durante los años cincuenta trabajé en un hospital psiquiátrico. Después de haber estudiado filosofía quería ver lo que era la locura: había estado lo suficientemente loco como para estudiar la razón, y era lo suficientemene razonable como para estudiar la locura. Tenía libertad de moverme entre los pacientes y los médicos, pues no tenía ningún papel preciso. Era la época de esplendor de la neurocirugía, el comienzo de la psicofarmacología, el reino de la institución tradicional. Al principio, lo acepté como necesario, pero después de tres meses (¡soy muy lento de espíritu!) me pregunté sobre la necesidad de estas prácticas. Al cabo de tres años había abando-

nado el trabajo y me fui a Suecia profundamente afectado; ahí comencé a escribir la historia de estas costumbres (*Historia de la locura*).

La *Historia de la locura* iba a ser el primer volumen. Me gusta escribir primeros volúmenes, y odio escribir los segundos. Fue percibido como un psiquiatricidio, pero era la descripción de la historia. Ya conoce la diferencia entre la verdadera ciencia y la pseudociencia. La verdadera ciencia reconoce y acepta su propia historia sin sentirse atacada. Si se dice a un psiquiatra que su institución mental proviene de las leproserías, le puede dar un ataque.

P.: ¿Qué podría decir de la génesis de *Vigilar y castigar*?

R.: Debo admitir que no he tenido relación directa con las cárceles ni con presos, aunque trabajé como psicólogo en una cárcel francesa. Cuando estuve en Túnez, vi a gente encarcelada por motivos políticos y esto influyó en mí.

P.: La edad clásica es central en todos sus textos. ¿Siente usted nostalgia de la claridad de esa época o de la «visibilidad» del Renacimiento, cuando todo estaba unificado y desplegado?

R.: La belleza de la antigüedad es un efecto y no una causa de la nostalgia. Sé muy bien que se trata de nuestra propia invención. Pero es bueno mantener este tipo de nostalgia, de la misma manera que es bueno tener una buena relación con nuestra propia infancia si se tienen niños. Es bueno sentir nostalgia hacia algún período, a condición de que sea una manera de tener una relación

positiva y responsable hacia el propio presente. Pero si la nostalgia se convierte en una razón de mostrarse agresivo e incomprensivo hacia el presente debe ser excluida.

P.: ¿Qué lee usted por placer?

R.: Los libros que me producen la mayor emoción: Faulkner, Thomas Mann, *Bajo el volcán*, de Malcom Lowry.

P.: ¿Quienes ejercieron una influencia intelectual sobre usted?

R.: Quedé sorprendido cuando dos amigos míos de Berkeley escribieron algo de mí y dijeron que Heidegger me había influido (Hubert, L. D. y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago press, 1982). Evidentemente, era bastante cierto pero nadie, en Francia, se había dado cuenta de ello. Cuando era estudiante en los años cincuenta, leí a Husserl, Sartre, Merleau-Ponty. Cuando uno nota una influencia avasalladora, trata de abrir la ventana. De modo paradójico, Heidegger no es demasiado difícil de comprender para un francés. Cuando cada palabra es un engima no se está en una posición demasiado mala para entender a Heidegger. *El ser* y *el tiempo* es difícil, pero sus obras más recientes son más claras.

Nietzsche fue una revelación para mí. Sentí que había alguien muy distinto de lo que me habían enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida: dejé mi trabajo en el asilo y abandoné Francia; tenía la sensación de haber sido atrapado. A través de Nietzsche me había vuelto

extraño a todo eso. Todavía no estoy muy integrado en la vida social e intelectual francesa. En cuanto puedo dejo Francia. Si fuera más joven, hubiera emigrado a los Estados Unidos.

P.: ¿Por qué?

R.: Veo posibilidades. Ustedes no tienen una vida intelectual y cultural homogénea. Como extranjero, no necesito estar integrado. No se ejerce ninguna presión sobre mí. Hay un montón de grandes universidades y todas con muy diferentes intereses. Pero claro está que también me hubieran podido echar de ellas de la forma más escandalosa.

P.: ¿Por qué cree usted que le habrían echado?

R.: Me siento muy orgulloso de que algunos piensen que soy un peligro para la salud intelectual de los estudiantes. Cuando en las actividades intelectuales se empieza a pensar en términos de salud, me parece que hay algo que está mal. En su opinión, a partir del momento en que soy un criptomarxista, un irracionalista, un nihilista, soy un hombre peligroso.

P.: Se puede deducir de la lectura de *Las palabras y las cosas* que los esfuerzos de reforma individuales son imposibles porque los nuevos descubrimientos tienen todo tipo de significaciones e implicaciones, que sus creadores jamás hubieran podido comprender. En *Vigilar y castigar*, por ejemplo, usted muestra que hubo un cambio repentino de la cadena de presidiarios al furgón de policía cerrado, del espectáculo del castigo al castigo disciplinario institucional. Pero también se-

ñala que este cambio, que en aquella época parecía una «reforma», era solamente, en realidad, la normalización de la capacidad que se atribuía la sociedad de castigar. ¿Cómo puede darse entonces un cambio consciente?

R.: ¿Cómo es posible que pueda imaginar que para mí el cambio sea imposible debido a que lo que he analizado siempre estaba relacionado con la acción política? Todo *Vigilar y castigar* es un intento de responder a esta pregunta y de mostrar cómo tuvo lugar una nueva manera de pensar.

Todos nosotros somos sujetos vivientes y pensantes. Lo que hago es reaccionar contra el hecho de que exista una brecha entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores sociales deben describir cómo actúa la gente sin pensar, y los historiadores de las ideas cómo piensa la gente sin actuar. Todo el mundo actúa y piensa a la vez. La forma que tiene la gente de actuar o de reaccionar está ligada a su forma de pensar, y como es lógico, el pensamiento está ligado a la tradición. Lo que he procurado analizar es ese fenómeno muy complejo, que hizo que en espacio de poco tiempo la gente reaccionara de una manera muy distinta ante los crímenes y los criminales.

He escrito dos tipos de libros. Uno, *Las palabras y las cosas*, trata solamente del pensamiento científico; el otro, *Vigilar y castigar*, trata de principios sociales e institucionales. La historia de la ciencia no se desarrolla de la misma mane-

ra que la sensibilidad social. Para ser reconocido como discurso científico, el pensamiento debe obedecer a ciertos criterios. En *Vigilar y castigar*, los textos, las costumbres y los individuos combaten unos con otros.

En mis libros he intentado realmente analizar los cambios, no para encontrar causas materiales sino para mostrar todos los factores que han interactuado y las reacciones de la gente. Creo en la libertad de la gente. La gente reacciona de manera muy distinta a una misma situación.

P.: Usted concluye *Vigilar y castigar* diciendo que «servirá de antecedente a los diversos estudios sobre la normalización y el poder de conocimiento en la sociedad moderna». ¿Cuál es la relación entre la normalización y el concepto de hombre como centro del conocimiento?

R.: Cierta idea o modelo de humanidad ha ido desarrollándose a través de estas distintas prácticas —psicológica, médica, penitencial, educacional— y ahora la idea de hombre se ha vuelto normativa, evidente, y supuestamente universal. Puede que el humanismo no sea universal, sino bastante relativo a cierto tipo de situación. Lo que llamamos humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis, católicos. Esto no significa que tengamos que eliminar lo que llamamos derechos humanos o libertad, sino que no podemos decir que la libertad o los derechos humanos han de limitarse a ciertas fronteras. Por ejemplo, si se llega a preguntar hace ochenta años si la

virtud femenina era parte del humanismo universal, todo el mundo hubiera dicho que sí.

Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha.

P.: ¿Y es esto lo que está sugerido en «Tecnologías del yo»?

R.: Sí, dijo usted antes que tenía la sensación de que era imprevisible. Es verdad. Pero a veces me aparezco a mí mismo como demasiado sistemático y rígido.

Lo que he estudiado han sido tres problemas tradicionales: 1) ¿cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con esos «juegos de verdad» que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto?; 2) ¿cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder?; y 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo?

Me gustaría acabar todo esto con una pregunta: ¿qué podría ser más clásico que estas preguntas y más sistemático que la evolución a través de las preguntas uno, dos y tres, y vuelta a la primera? Me encuentro justamente en este punto.

El objetivo de la colección *Pensamiento Contemporáneo* es proporcionar al lector interesado en este tema, y no sólo al especialista, un conjunto de textos de autores representativos del pensamiento de nuestro tiempo, textos en los que los mismos autores formulan de manera clara y concisa lo más significativo de su propuesta teórica, aquello que les ha convertido en clásicos de la filosofía del siglo XX.

Sin duda alguna, le corresponde a Michel Foucault el mérito de haber puesto encarnizadamente de relieve uno de los obstáculos mayores que la modernidad ha dispuesto para bloquear o trucar la dimensión emancipatoria que anida en toda voluntad de ser *uno mismo.* A lo largo de toda su obra, ya sea en el dominio del saber o en el del poder, de modo directo o lateral, una de las constantes que pueden establecerse sin dificultad en ella es la denuncia de la forma "hombre" (o sujeto, si se prefiere), en las múltiples dimensiones que ésta puede llegar a adoptar. De mil modos diferentes, y la mayor parte de las veces a través de estudios históricos (arqueológicos o genealógicos), Michel Foucault no ha dejado de insistir en el modo como la aparición de la forma "hombre", antes que signo de la emergencia de un desplazamiento histórico emancipador, no es sino la evidencia de la puesta en obra de un nuevo, y ahora global, dispositivo disciplinario.
Así las cosas, no resultará nada extraño que su itinerario intelectual concluya en la pregunta por las formas de constitución histórica de ese *uno mismo* (*the self*, *le soi*), entendido como armazón para una cierta estética de la existencia por medio de la cual nos abrimos a la posibilidad de la acción moral. A la determinación de esta pregunta se aplican los ensayos recogidos en el presente volumen.
La introducción ha corrido a cargo de Miguel Morey, catedrático de Antropología filosófica en la Universidad de Barcelona.

BIBLIOTECA
LECTURA Y CULTURA SIN FRONTERAS

ISBN 84-7509-558-5

46007

9 788475 095585